

**Grundriss**  
der  
**Geschichte der Philosophie**  
der scholastischen Zeit.

---

Von

**Dr. Friedrich Heberweg,**  
ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

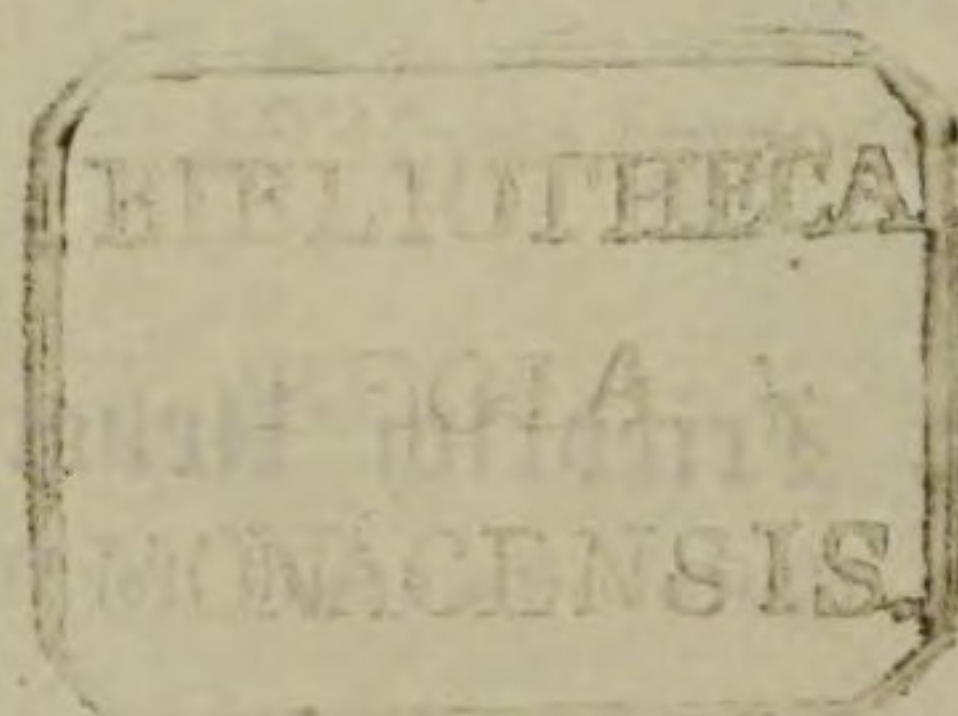
*EMS*

---

Berlin 1864.

Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.  
(Kochstrasse 69.)







## V o r w o r t.

---

**I**n dem vorliegenden Grundriss der Geschichte der scholastischen Philosophie war eine strengere Absonderung der philosophischen Probleme von den theologischen, als in der Darstellung der patristischen Philosophie, sachgemäss; eine reichlichere Mittheilung von Originalstellen aber war durch die geringere Verbreitung der Quellschriften geboten. Im Uebrigen sind hier die nämlichen Grundsätze, wie bei den früheren Theilen des Grundrisses, maassgebend gewesen.

Königsberg, im December 1864.

F. Ueberweg.



VERLAG

VON

In dem vorliegenden Bande der Geschichte der scholastischen Philosophie war die Darstellung der Philosophie der Probleme von dem theologischen, als in der Darstellung der Philosophie, nachher: eine reichliche Mischung von Originalitäten aber nur durch die geringste Verflechtung der Quellen schriftlich gegeben. Im letzten und hier die mannigfachen Verhältnisse wie bei den früheren Theilen der Geschichte, ausgehend gewesen

Königsberg, im December 1861

E. Leberwer



# Inhaltsverzeichniss.

## Die Philosophie der christlichen Zeit.

### Zweite Periode.

#### Die scholastische Philosophie.

|                                                                                                                          | Seite    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| § 1. Begriff und Eintheilung der Scholastik . . . . .                                                                    | 1— 3     |
| § 2. Johannes Scotus Erigena . . . . .                                                                                   | 3— 10    |
| § 3. Realismus und Keime des Nominalismus vom neunten bis gegen<br>das Ende des eilften Jahrhunderts . . . . .           | 10— 17   |
| § 4. Roscellin, der Nominalist. Wilhelm von Champeaux, der Realist .                                                     | 17— 22   |
| § 5. Anselm von Canterbury . . . . .                                                                                     | 22— 31   |
| § 6. Abälard und andere Scholastiker des zwölften Jahrhunderts. Bern-<br>hard von Clairvaux und die Victoriner . . . . . | 31— 47   |
| § 7. Griechische und syrische Philosophen im Mittelalter . . . . .                                                       | 47— 49   |
| § 8. Arabische Philosophen im Mittelalter . . . . .                                                                      | 49— 62   |
| § 9. Die Philosophie der Juden im Mittelalter . . . . .                                                                  | 62— 75   |
| § 10. Der Umschwung der scholastischen Philosophie um 1200 . . . . .                                                     | 75— 78   |
| § 11. Alexander von Hales und gleichzeitige Scholastiker. Bonaventura<br>der Mystiker . . . . .                          | 78— 81   |
| § 12. Albertus Magnus . . . . .                                                                                          | 81— 85   |
| § 13. Thomas von Aquino und Thomisten . . . . .                                                                          | 85— 97   |
| § 14. Johannes Duns Scotus und Scotisten . . . . .                                                                       | 97— 102  |
| § 15. Zeitgenossen des Thomas und des Duns Scotus . . . . .                                                              | 103— 104 |
| § 16. Wilhelm von Occam, der Erneuerer des Nominalismus . . . . .                                                        | 104— 108 |
| § 17. Spätere Scholastiker bis zum Wiederaufkommen des Platonismus .                                                     | 108— 110 |





# Inhaltsverzeichnis

## Die Philosophie der christlichen Zeit

### Zweite Periode

#### Die scholastische Philosophie

| Seite   |                                                                                                         |
|---------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1—3     | 1. Begriff und Entstehung der Scholastik                                                                |
| 3—10    | 2. Johannes Scotus Eriugena                                                                             |
| 10—11   | 3. Realismus und Nominalismus vom neunten bis gegen das Ende des elften Jahrhunderts                    |
| 11—22   | 4. Roscellin der Nominalist, Wilhelm von Champeaux, der Realist                                         |
| 22—31   | 5. Abaelard von Canterbury                                                                              |
| 31—47   | 6. Abaelard und andere Scholastiker des zwölften Jahrhunderts. Bericht von Clairvaux und die Victoriner |
| 47—49   | 7. Griechische und arabishe Philosophen im Mittelalter                                                  |
| 49—62   | 8. Arabische Philosophen im Mittelalter                                                                 |
| 62—75   | 9. Die Philosophie der Juden im Mittelalter                                                             |
| 75—78   | 10. Der Umschwung der scholastischen Philosophie um 1200                                                |
| 78—81   | 11. Alexander von Hales und gleichzeitige Scholastiker. Bonaventura der Mystiker                        |
| 81—85   | 12. Albertus Magnus                                                                                     |
| 85—97   | 13. Thomas von Aquino und Thomisten                                                                     |
| 97—103  | 14. Johannes Duns Scotus und Scotisten                                                                  |
| 103—104 | 15. Zeitgenossen des Thomas und des Duns Scotus                                                         |
| 104—108 | 16. Wilhelm von Ockham, der Erneuerer des Nominalismus                                                  |
| 108—110 | 17. Spätere Scholastiker bis zum Wiederankommen des Platonismus                                         |



## **Zweite Periode der Philosophie der christlichen Zeit.**

### ***Die scholastische Philosophie.***

§ 1. **D**ie Scholastik ist die Philosophie im Dienste der bereits bestehenden Kirchenlehre und insbesondere die Accommodation der antiken Philosophie an dieselbe. Ihre Perioden sind 1. die beginnende Scholastik oder die noch unvollkommene Accommodation der (aristotelisch-logischen und neuplatonischen) Philosophie an die Kirchenlehre, von Johannes Scotus Erigena bis auf die Amalricaner oder vom neunten bis gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts; 2. die Blüthezeit der Scholastik oder die vollendete Accommodation der (nunmehr vollständig bekannt gewordenen aristotelischen) Philosophie an das Dogma der Kirche, von Alexander von Hales bis auf Duns Scotus und die Scotisten, oder vom Beginn des dreizehnten bis gegen die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts; 3. die Auflösung der Scholastik oder der beginnende Widerstreit zwischen Vernunft und Glauben, von der Mitte des vierzehnten bis zur Mitte und nach der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts oder von Occam bis zu dem Ausgange des Mittelalters, dem Wiederaufblühen der classischen Studien, dem Aufkommen der Naturforschung und dem Eintritt der Kirchenspaltung. In ähnlichem Verhältniss steht während dieser Zeit die arabische und jüdische Philosophie zu den betreffenden Religionslehren.

Ueber die Scholastik handeln namentlich: Lud. Vives (de causis corruptarum artium, in seinen Werken, Basel 1555), Lambertus Danaeus (in seinen Prolegom. in primum librum sententiarum cum comm., Genev. 1580), Ch. Binder (de scholastica theologia, Tüb. 1624), J. Launoy (de varia Aristotelis fortuna in acad. Parisiensi, Par. 1653, und de scholis celebr. a Carolo M. et post ipsum instauratis, Par. 1672),



Ad. Tribbechovius (de doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia, Giessae 1665), C. E. Bulaeus (hist. universit Parisiensis, Par. 1665—73), Jac. Thomasius (de doctoribus schol., Lips. 1676), Jac. Brucker (hist. crit. philos., t. III, Lips. 1743, p. 709—912), ferner Tiedemann, Buhle, Tenne-  
mann, Ritter u. A. in ihren allgem. Gesch. der Philosophie; in neuerer Zeit besonders: A. Jourdain (recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1819), Rousselot (études sur la philosophie dans le moyen-  
âge, Par. 1840—42), Barth. Hauréau (de la philosophie scolastique, 2 voll., Par. 1850), Prantl (Gesch. der Logik im Abendlande, Band II, Leipzig 1861) und W. Kaulich (Gesch. der scholast. Philosophie, 1. Theil: von Joh. Scotus Erigena bis Abälard, Prag 1863).

Der Name Scholastiker (doctores scholastici), mit dem die Lehrer der septem artes liberales (Grammatik, Dialektik, Rhetorik im Trivium; Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie im Quadrivium) oder doch einiger derselben in den von Karl dem Grossen gegründeten Klosterschulen, wie auch die Lehrer der Theologie bezeichnet wurden, ward demnächst auf Alle übertragen, die sich schulmässig mit den Wissenschaften, insbesondere mit der Philosophie, beschäftigten.

In der Polemik gegen Juden und Hellenen, gegen Judaisten, Gnostiker und Haeretiker aller Art hatte das kirchliche Dogma sich entfaltet, indem das philosophische Denken der Entwicklung der Kirchenlehre diene, und zwar vor dem Nicäischen Concil der Ausbildung der Grundlehren, nach demselben der Fortbildung derselben zum umfassenden Dogmensystem. Noch Augustin gewann das Neue und Eigenthümliche in seiner Lehre durch den innern und äussern Kampf gegen die Richtung der Manichäer, der Neuplatoniker, der Donatisten und der Pelagianer. Nachdem aber die Kirchenlehre bereits zum Dogmencomplex sich entfaltet hatte und zu festem Bestande gelangt war, blieb als Werk der Schule die Systematisirung und Bewahrheitung derselben vermittelt der entsprechenden Umbildung der antiken Philosophie übrig; hierin lag die Aufgabe der Scholastik. Zwar ist der Gegensatz zwischen Patristik und Scholastik kein absoluter, da auch schon in der patristischen Zeit allmählich mehr und mehr in dem Maasse, wie das Dogma bereits zur Ausbildung gelangt war, das Denken der Anordnung und Begründung desselben diene, und andererseits in der scholastischen Periode das Dogma noch nicht in jedem Betracht abgeschlossen war, sondern eine gewisse durch das theologisch-philosophische Denken vermittelte Fortbildung erfuhr. Aber diese Relativität hebt den Unterschied der Perioden nicht auf, sondern beweist nur, was sich im Einzelnen bestätigt findet, dass die Anfänge des scholastischen Typus des Philosophirens bis in die Zeit der Kirchenväter zurückreichen (wie namentlich schon Augustin Epist. 120 u. ö. das scholastische Princip ausgesprochen hat, dass man das, was man mit der Gewissheit des Glaubens bereits festhalte, auch mit dem Lichte der Vernunft solle zu erkennen streben, während er in der Schrift de vera religione die Einheit der Philosophie mit der wahren Religion behauptet, und überhaupt auch den Weg durch Vernunft zum Glauben nicht ausschliesst), und dass andererseits die hervorragendsten Scholastiker immer noch in einem gewissen, obschon geringeren Maasse als Väter der Kirche und Kirchenlehre gelten dürfen (wie denn auch einzelne kirchlich diesen Ehrentitel führen, vgl. Grdr. II<sup>a</sup> S. 18).

Im Beginn der scholastischen Periode steht das philosophische Denken noch nicht durchaus in dem Verhältniss der Dienstbarkeit zur Kirchenlehre; insbesondere behauptet Scotus Erigena vielmehr die Identität der wahren Religion mit der wahren Philosophie, als die Unterordnung dieser unter jene, weicht thatsächlich von der Kirchenlehre nicht unwesentlich ab und sucht durch Umdeutung derselben im Sinne



der von ihm angenommenen (dionysisch - neuplatonischen) Philosophie die Kluft zu überbrücken; auch in der nächstfolgenden Zeit wird die Conformität des Denkens mit der Kirchenlehre nur allmählich unter heftigen Kämpfen gewonnen. In der zweiten Periode aber (der Zeit der Herrschaft des Realismus) erscheint die Conformität zwischen der umgebildeten aristotelischen Philosophie und dem kirchlichen Glauben als fest begründet; ihr gehören die Häupter der Scholastik (namentlich Albert, Thomas und Duns Scotus) an. In der dritten Periode beginnt diese Uebereinstimmung sich wieder aufzulösen, indem (seit dem Wiederaufkommen des Nominalismus) das scholastische Axiom der Vernunftgemässheit der Kirchenlehre wankend wird und ein Zwiespalt zwischen der (aristotelischen) Schulphilosophie und dem christlichen Glauben hervortritt, der einen Theil der Philosophen (wie namentlich Pomponatius und seine Anhänger) zur verhüllten Parteinahme für ein dem dogmatischen Supranaturalismus feindliches Denken führt, einen Theil der Gläubigen dagegen (Mystiker und Reformatoren) zur offenen Parteinahme gegen die Schulvernunft und für eine unmittelbare Hingabe an die alles menschliche Denken überragende Offenbarung, wiederum Andere aber zu neuen Versuchen in der Philosophie veranlasst, und zwar theils durch Erneuerung älterer Systeme (insbesondere des neuplatonischen), theils auch durch selbstständige Forschung (Telesius u. A.).

§ 2. Johannes Scotus Erigena, von schottischer Nationalität, aber wahrscheinlich in Irland geboren und erzogen, durch Karl den Kahlen nach Frankreich berufen, schloss sich in seiner Speculation, die er vornehmlich in der Schrift *de divisione naturae* darlegt, zunächst an Dionysius den Areopagiten an, dessen Werke er in's Lateinische übersetzt hat, wie auch an dessen Commentator Maximus Confessor, ferner an Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und andere griechische Kirchenlehrer, demnächst auch an die lateinischen, namentlich an Augustin. Die wahre Philosophie gilt ihm als identisch mit der wahren Religion. Indem er das kirchliche Dogma durch die vermeintlich altchristlichen, thatsächlich aber aus dem Neuplatonismus geflossenen Anschauungen des Pseudo-Dionysius zu interpretiren sucht, gewinnt er ein die Keime des mittelalterlichen Mysticismus ebensowohl wie des dialektischen Scholasticismus enthaltendes System, welches jedoch von der kirchlichen Autorität als dem wahren Glauben widerstreitend verworfen wurde. Den christlichen Schöpfungsbegriff sucht Erigena zu verstehen, indem er ihn im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umdeutet. Gott ist ihm die oberste Einheit, einfach und doch auch mannigfach; der Hervorgang aus ihm ist die Vervielfältigung der göttlichen Güte vermöge des Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besonderen, so dass zuerst nach dem allgemeinsten Wesen aller Dinge die Gattungen von hoher Allgemeinheit werden, dann das minder Allgemeine bis herab zu den letzten Species mittelst der specifischen Differenzen und Proprietäten. Diese Lehre beruht auf der unbedingtesten Hypostasirung des Allgemeinen als einer schon vor dem Besonderen realiter



existirenden Wesenheit, also auf der Platonischen Ideenlehre in der Auffassung, die später durch die Formel: „*universalia ante rem*“ bezeichnet zu werden pflegte. Doch schliesst Scotus auch das Sein des Allgemeinen in dem Besondern nicht aus. Den Hervorgang der endlichen Wesen aus der Gottheit nennt Scotus den Process der Entfaltung (*analysis, resolutio*), und stellt demselben zur Seite die Rückkehr zu Gott oder die Vergottung (*reversio, deificatio*), die Congregation der unendlichen Vielheit der Individuen zu den Gattungen und schliesslich zu der einfachsten Einheit von Allem, die Gott ist, so dass dann Gott Alles und wiederum das All Gott ist. An Dionysius den Areopagiten schliesst sich Johannes Scotus auch an in der Unterscheidung einer bejahenden Theologie, die Gott positive Prädicate im symbolischen Sinne beilege, und einer verneinenden, welche ihm dieselben im eigentlichen Sinne abspreche.

Die Schrift des Johannes Scotus Erigena *de divina praedestinatione* erschien (nachdem seine Uebersetzung des Dionysius schon zu Köln 1556 gedruckt worden war) zuerst in Guilberti Mauguini vett. auctt. qui nono seculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta, Paris 1650, tom. I, p. 103 sqq. Das Werk *de divisione naturae* gab zuerst Thomas Gale Oxf. 1681 heraus, darnach zunächst C. B. Schlüter Münster 1838, ferner H. J. Floss Par. 1853 (Migne's Patr. vol. 122).

Ueber Johannes Scotus handeln insbesondere: P. Hjort (Johann Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf, Kopenhagen 1823), Heinrich Schmid (in seiner Schrift: der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824, S. 114—178), Fr. Ant. Staudenmaier (Johannes Scotus Erigena, Bd. I, Frankfurt a. M. 1834), St. René Taillandier (Scot Erigène et la philosophie scolastique, Strassb. 1843), Nic. Möller (Joh. Scotus Erigena und seine Irrthümer, Mainz 1844), Theod. Christlieb (Leben und Lehre des Joh. Scotus Erigena, Gotha 1860), Joh. Huber (Joh. Sc. Erig., ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter, München 1861). Vgl. Hauréau, *philos. scolastique* I, p. 111—130, Wilh. Kaulich, in: *Abh. d. böhm. Ges. d. W.* XI, 1861, S. 147—198 u. *Gesch. d. scholast. Philos.* I, S. 65—226, ferner die Vorreden der Editoren, und speciell über die Logik Prantl, *G. d. Log.* II, S. 20—37.

Johannes, der in den Handschriften bald Scotus, bald Erigena oder Jerugena genannt wird, stammte wahrscheinlich aus Irland (welches damals Scotia major hiess als das Stammland der Schotten, die aus ihm nach Schottland hinübergewandert sind). Gale's Deutung von Erigena auf Ergene in der Grafschaft Hereford als Geburtsort ist falsch, Mackenzie's Deutung auf Aire in Schottland unwahrscheinlich; der Name weist (wie Thomas Moore, *history of Ireland* I, c. 13 dargethan hat) auf Hibernia (*Ἰέρων*) hin. Das Geburtsjahr muss zwischen 800 und 820 fallen. Seine Bildung hat Johannes wahrscheinlich auf den damals in Irland blühenden Schulen erhalten. Er verstand das Griechische, obschon minder gut als das Lateinische. Von den Schriften alter Philosophen kannte er insbesondere wohl den Timaeus des Plato in der Uebersetzung des Chalcidius, die Schrift *de Interpretatione* des Aristoteles, die *Categ.* (?) nebst der *Isagoge* des Porphyrius und den Lehrbüchern des Boëthius, Cassiodorus, Marciannus Capella, Isidorus und Späterer, ferner die dem Augustin zugeschriebenen *Principia dialectices* und *decem Categ.* Karl der Kahle



berief ihn um 843, bald nach seinem Regierungsantritt, an die Hofschule (schola palatina) zu Paris, der er längere Zeit vorstand, und beauftragte ihn mit der Uebersetzung der 824 Ludwig dem Frommen durch den Kaiser Michael Balbus geschenkten Schriften des vermeintlichen Dionysius Areopagita. Der Papst Nicolaus I. aber beklagte sich beim Könige, dass Scotus diese Uebersetzung ihm nicht vor der Veröffentlichung zur Censur zugesandt habe, und wollte diesen wegen haeretischer Ansichten zur Verantwortung ziehen. Wie es scheint, wurde Johannes Scotus hierauf des Lehramts an der Hochschule enthoben; doch behielt er die Gunst des Königs und blieb in der Nähe desselben. Nach einigen Angaben soll er um 882 durch Alfred den Grossen an die zu Oxford gegründete Universität berufen und später als Abt zu Malmesbury von den Mönchen ermordet worden sein; doch scheint hier eine Verwechslung mit einem andern Johannes stattzufinden. Nach Hauréau (*nouvelle biographie générale*, tom. XVI.) ist anzunehmen, dass Johannes Scotus schon um 875 in Frankreich gestorben ist.

Während die Kirchenväter zwar an die Autorität des alten und demnächst auch des neuen Testaments sich banden (wobei die oft sehr freie allegorische Deutung sie über eine blosse Abhängigkeit hinaushob), aber zu ihren Vorgängern durchweg sich wesentlich im Verhältniss der Gleichberechtigung fühlten und keine Scheu trugen, die Anschauungen derselben nach ihrer eigenen Einsicht rectificirend umzubilden, unterwirft sich die Scholastik und der Absicht nach bereits Scotus Erigena dem Ansehen der „Väter“ nahezu in dem gleichen Maasse, wie dem Schriftworte selbst. Mit dem Glauben an die geoffenbarte Wahrheit muss nach Scotus alle unsere Forschung beginnen. *De praedest.* I: *salus nostra ex fide inchoat.* *De divis. nat.* II, 20 (ed. Schlüter): *non enim alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio quae vere praedicantur credere et quae vere creduntur, intelligere.* Wir dürfen, heisst es *ib.* I, 66, über Gott nicht unsere eigenen Erfindungen vorbringen, sondern nur das, was in der heiligen Schrift geoffenbart ist und aus ihren Aussprüchen sich entnehmen lässt. *Ib.* II, 15: *ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse existimo.* Unsere Sache aber ist es, den Sinn der göttlichen Aussprüche, der ein vielfältiger und gleich der Pfauenfeder in mancherlei Farben schillernder ist, denkend zu ermitteln (*ib.* IV, 5), insbesondere auch den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückzuführen (*ib.* I, 66). Bei der Aufgabe, in die Geheimnisse der Offenbarung einzudringen, sollen die Schriften der Kirchenväter uns leiten. Uns ziemt es nicht, über die Einsichten der Väter abzuurtheilen, sondern wir müssen uns fromm und ehrfurchtsvoll an ihre Lehren halten; aber es ist uns gestattet das auszuwählen, was den göttlichen Aussprüchen nach dem Ermessen der Vernunft mehr zu entsprechen scheint (*ib.* II, 16), zumal wo bei den alten Kirchenlehrern selbst Widersprechendes sich findet (*ib.* IV, 16).

Johannes Scotus behauptet unter Berufung auf Augustin die Identität der wahren Philosophie mit der wahren Religion; er stützt sich namentlich darauf, dass die Gemeinschaft des Cultus an die Gemeinschaft der Lehre gebunden sei. *De praedest. prooem.*: *non alia est philosophia, i. e. sapientiae studium, et alia religio, quum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam.* Aber er fasst die wahre Religion nicht schlechtweg im Sinne der durch die Autorität sanctionirten Lehre auf, sondern giebt für den Fall einer Collision zwischen Autorität und Vernunft der Vernunft den Vorrang. *De divis. nat.* I, p. 39. *Ib.* I, 71: *auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma esse*



videtur; vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Doch gesteht er zu (ib. II, 36): nihil veris rationibus convenientius subjungitur, quam sanctorum patrum inconcussa probabilisque auctoritas. Von seinen Gegnern wurde ihm Geringachtung der kirchlichen Autoritäten zum Vorwurf gemacht; über die Prädestination habe er (in seiner Schrift gegen Gottschalk) zu selbstständig argumentirt.

Der Grundgedanke (aber freilich auch der Grundirrthum) des Johannes Scotus ist (wie auch Hauréau, philos. scol. I, S. 130 mit Recht bemerkt) die Gleichsetzung der Grade der Abstraction mit den Stufen der Existenz.

In der Schrift de divisione naturae geht Johannes Scotus aus von der Eintheilung der *φύσις*, unter welchem Begriff er alles Seiende und Nichtseiende zusammenfasst, in vier Species: 1) die, welche schafft und nicht geschaffen wird, 2) die, welche geschaffen wird und schafft, 3) die, welche geschaffen wird und nicht schafft, 4) die, welche weder schafft noch geschaffen wird. De divis. nat. I, 1: videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est quae creat et non creatur, secunda quae creatur et creat, tertia quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Die erste ist die Ursache alles Seienden und Nichtseienden, die zweite umfasst die in Gott subsistirenden Ideen als die primordiales causas, die dritte geht auf die im Raum und in der Zeit erscheinenden Dinge, die vierte endlich fällt mit der ersten zusammen, sofern beide auf Gott gehen, die erste nämlich auf Gott als den Schöpfer, die vierte auf Gott als den Endzweck aller Dinge. De divis. nat. II, 2: prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solum modo intelliguntur: est enim principium omnium quae a se condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque ceteraque quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit; quoniam vero ad eandem causam omnia quae ab ea procedunt dum ad finem pervenient reversura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare neque creari perhibetur; nam postquam in eam reversa sunt omnia, nihil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieti erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Nam quae in processibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt. Ib. III, 23: jam desinit creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeterniter manebunt et manent conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus; Deus enim omnia in omnibus erit et omnis creatura obumbrabitur in Deum, videlicet conversa sicut astra sole oriente.

Unter dem Nichtseienden, welches Johannes Scotus in seine Eintheilung mitaufnimmt, will er nicht dasjenige verstehen, was gar nicht ist (quod penitus non est), die blosse Privation, sondern zuhöchst das, was unsere sinnliche und vernünftige Erkenntniss überragt; dann das, was in der Ordnung des geschaffenen Seins, die von der Vernunftkraft (virtus intellectualis) durch ratio und sensus hindurch bis zu der anima nutritiva et auctiva herabführt, jedesmal das Höhere ist, so fern es als solches von dem Niederen nicht erkannt wird, wogegen es als ein Seiendes zu bezeichnen sei, sofern es von dem Höheren und von sich selbst erkannt werde; ferner aber werde auch das bloss noch potentiell Existirende (wie das Menschengeschlecht in Adam, die Pflanze in dem Saamen) ein Nichtseiendes genannt; viertens nach philosophischer Redeweise das Körperliche, da es werde und vergehe und nicht



gleich dem Intelligibeln wahrhaft sei; fünftens die Sünde als Verlust des göttlichen Ebenbildes (de div. nat. I, 2 ff.).

Das schaffende unerschaffene Wesen hat allein essentielle Subsistenz; es ist allein wahrhaft; es ist die Essenz aller Dinge. De div. nat. I, 3: ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. Ib. I, 14: solummodo ipsam (naturam creatricem omniumque causalem) essentialiter subsistere. Gott ist Anfang, Mitte und Ende der Dinge. Ib. I, 12: est igitur principium, medium et finis: principium, quia ex se sunt omnia quae essentiam participant, medium autem quia in se ipso et per se ipsum subsistunt omnia, finis vero quia ad ipsum moventur, quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia. Gottes Wesen ist unerkennbar den Menschen und selbst den Engeln; doch kann aus dem Sein der Dinge sein Sein, aus ihrer Ordnung, wornach sie sich in Classen gliedern, seine Weisheit, aus ihrer constanten Bewegung sein Leben erschaut werden; unter seinem Sein aber ist der Vater, unter seiner Weisheit der Sohn, unter seinem Leben der heilige Geist zu verstehen (ib. I, 14). Gott ist also Ein Wesen (essentia) in drei Substanzen. Freilich treffen alle diese Bezeichnungen nicht im eigentlichen Sinne zu; mit Recht sagt Dionysius, durch keinen Namen könne die höchste Ursache wahrhaft bezeichnet werden; jene Ausdrücke haben nur symbolische Geltung. Sie gehören der affirmativen Theologie an, die bei den Griechen *καταφατική* heisst; die verneinende Theologie (*ἀποφατική*) hebt sie wieder auf. Symbolisch oder metaphorisch kann Gott Wahrheit, Güte, Essenz, Licht, Gerechtigkeit, Sonne, Stern, Hauch, Wasser, Löwe und unzähliges Anderes genannt werden; in Wahrheit ist er über alle diese Prädicate erhaben, da jedes derselben einen Gegensatz hat, er aber gegensatzlos ist. De div. nat. I, 16: essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil, *ὑπερούσιος* igitur est, id est superessentialis; item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est, bonitati enim malitia opponitur, *ὑπεράγαθος* igitur, plus quam bonus, et *ὑπεραγαθότης*, id est plus quam bonitas. In gleicher Art legt Johannes Scotus der natura creatrix non creata die Prädicate *ὑπερθεός*, *ὑπεραληθής* und *ὑπεραλήθεια*, *ὑπεραιώνιος* und *ὑπεραιωνία*, *ὑπερσοφός* und *ὑπερσοφία* bei, welche alle zwar affirmativ lauten, aber einen negativen Sinn involviren. Ebenso lässt er dieselbe (und zwar dies ausdrücklich auch nach Augustin) über die zehn Kategorien erhaben sein, jene allgemeinsten Genera, in welche Aristoteles alles Geschaffene eingetheilt habe (ib. I, 16 ff.).

Aus dem unerschaffenen schaffenden Wesen geht die Schöpfung hervor, und zwar zunächst das geschaffene und doch zugleich auch selbst schaffende Wesen, welches die Gesammtheit der primordiales causae, der prototypa, primordialia exempla oder ideae ist, der ewigen Urbilder der Dinge. De divis. nat. II, 2: species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt. Diese ersten Gründe aller Einzelobjecte sind enthalten in der göttlichen Weisheit oder dem göttlichen Wort, dem eingebornen Sohne des Vaters; sie entfalten sich ihrerseits unter dem Einfluss des heiligen Geistes oder der pflegenden göttlichen Liebe zu ihren Wirkungen, den geschaffenen und nicht schaffenden Objecten. Ib. II, 19: spiritus enim sanctus causas primordiales, quas pater in principio, in filio videlicet suo, fecerat, ut in ea quorum causa sunt procederent, fovebat, hoc est divini amoris fotu nutriebat; ad hoc namque ova ab alitibus, ex quibus haec metaphora assumpta est, foveantur, ut intima invisibilisque vis, quae in eis latet, per numeros locorum temporumque in formas visibiles corporalesque pulchritudines, igne aëreque in humoribus seminum terrenaque materia operantibus, erumpat. Die Materialität dieser letzteren Objecte ist, wie Joh. ib. I, 36 mit Berufung auf Gregor von Nyssa (vgl. Grdr. II<sup>a</sup> S. 72) lehrt, nur Erscheinung;



sie beruht auf der Verflechtung der Accidentien (*accidentium quorundam concursus*) untereinander. Unter dem Nichts, aus dem sie nach der kirchlichen Lehre geschaffen sind, ist Gottes eigenes, alle Erkenntniss überragendes Wesen zu verstehen. *De divis. nat. III, 19: ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessiblelemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam (superessentialis est enim et supernaturalis) eo nomine (nihili) significatam crediderim.* Die Schöpfung ist ein Hervorgang (*processio*) Gottes durch die primordiales causas oder principia in die unsichtbaren und sichtbaren Creaturen (*ib. III, 25*). Dieser Hervorgang aber ist ein ewiger. *Ib. III, 17 sq.: omnia quae semper vidit, semper fecit; non enim in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio; — videt enim operando et videndo operatur.* Aller endlichen Dinge Substanz ist Gott. *Non enim extra eam (divinam naturam) subsistunt; conclusum est, ipsam solam esse vere ac proprie in omnibus et nihil vere ac proprie esse quod ipsa non sit. Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum, et id ipsum.* Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus opertum et incognitus cognitum et forma et specie carens formosum et speciosum et superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem, — et omnia creans in omnibus creatum et omnium factor factus in omnibus. Ausdrücklich sagt Scotus, dass er diese Lehre nicht von der Incarnation allein verstanden wissen wolle, sondern von der Condescendenz des dreieinigen Gottes in alles Geschaffene. Unser Leben ist Gottes Leben in uns. *Ib. I, 78: se ipsam sancta trinitas in nobis et in se ipsa amat, videt, movet.* Die Erkenntniss Gottes durch die Engel und Menschen ist Gottes Selbstoffenbarung in ihnen (*apparitio Dei*) oder Theophanie (*θεοφάνεια*, *ib. I, 7 ff.*).

Da die Gottheit dem Johannes Scotus die Substanz aller Dinge ist, so kann er nicht mit den Aristotelikern (die er Dialektiker nennt) das Einzelobject als eine Substanz betrachten, von der das Generelle auszusagen und in der das Accidentelle enthalten sei; alles ist ihm vielmehr in der Einen göttlichen Substanz enthalten und das Specielle und Individuelle dem Generellen immanent, und dieses ist wiederum in jenem als in seinen natürlichen Theilen (*de divis. nat. I, 27 ff.*). Aber eben so wenig ist diese Ansicht mit der ursprünglichen Platonischen identisch (ob schon mehrere neuere Forscher die Lehre von der Immanenz oder Inhaerenz des Individuellen in dem Allgemeinen und Ideellen schon dem Plato selbst beilegen), sondern sie beruht auf der (theilweise schon durch die Neuplatoniker vollzogenen) Uebersetzung des Aristotelischen Substanzbegriffs auf die Platonische Idee und des Verhältnisses der *συμβεβηκότα* zur Substanz auf das der Individuen zur Idee.

Dass diese gesammte Doctrin aus Dionysius dem Areopagiten und seinem Commentator Maximus gezogen sei, sagt Johannes Scotus ausdrücklich, besonders in der Dedication seiner Uebersetzung der Scholien des Maximus zum Gregor von Nazianz; auch bekundet sich durchweg die platonische und neuplatonische Basis. Die versuchte Verschmelzung mit den kirchlichen Lehren konnte nicht ohne Inconsequenzen durchgeführt werden. Ist die Gottheit das *ὄν*, das reale Wesen, das durch den allgemeinsten Begriff, den des Seins, erfasst wird, so kann einestheils die Auffassung unter der Form der Persönlichkeit nur der Phantasie, nicht dem Gedanken angehören, anderntheils kann die Mehrfachheit, insbesondere die Trinität, nicht ihr selbst, sondern erst ihrer Entfaltung zukommen, und demgemäss sollte namentlich der Logos der zweiten Form, der geschaffenen und schaffenden, angehören, wie Plotin in der That auf das schlechthin einfache Urwesen an zweiter Stelle den *νοῦς* mit den Ideen folgen lässt (und dann als dritte Gottheit die Welt-



seele), und doch muss Johannes Scotus zufolge der athanasianischen Umformung der Logoslehre den Logos (wie auch den heiligen Geist) dem Urwesen selbst zu-rechnen und stellt nur die Ideen, die in ihm sind, in die zweite Classe (gleich wie in die dritte die durch Mitwirkung des heiligen Geistes gewordene Welt). Die Rückkehr aller Dinge in Gott, die Scotus der Consequenz seiner Grundanschauung gemäss annimmt, stimmt nicht zu dem kirchlichen Lehrbegriff.

Neben den platonischen und neuplatonischen Einflüssen geben sich auch aristotelische bei Johannes Scotus kund, obschon er die meisten Lehren des Aristoteles nur mittelbar kannte. Die drei ersten seiner vier Eintheilungsglieder sind eine neuplatonisch-christliche Umbildung der drei von Aristoteles (Metaph. XII, 7) aufgestellten Eintheilungsglieder: das unbewegte Bewegende, das bewegte Bewegende, das bewegte Nichtbewegende, welche Scotus aus einer Stelle des Augustin kennen konnte (de civ. Dei V, 9: causa igitur rerum quae facit nec fit, Deus est; aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales; corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae). Die Dionysische Lehre von der Rückkehr in Gott ergab dann die vierte Form. Vgl. Grdr. II<sup>a</sup> S. 93—95.

Dem Johannes Scotus sind die Universalien vor, aber darum nicht weniger auch in den Einzelobjecten oder vielmehr die Einzelobjecte in jenen; der Unterschied dieser (realistischen) Lehrformen von einander ist bei ihm noch nicht zur Entfaltung gelangt. Zum Nominalismus aber konnte sein System Spätere nur in dem Sinne führen, dass es durch die unüberwundenen Widersprüche zur Polemik gegen seine Voraussetzung der substantiellen Existenz der Universalien und zur Auffassung derselben als bloss subjectiver Formen veranlassen mochte; positiv enthält es nicht Keime des Nominalismus. Wenn wirklich in der Notiz, die aus der alten Historia a Roberto rege ad mortem Philippi primi zuerst Bulaeus in seiner Histor. univers. Paris. I, p. 443 veröffentlicht hat: in dialectica hi potentes exstiterunt sophistae: Joannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Rocelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis, hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores (vgl. Hauréau, philos. scol. I, S. 174 f. und Prantl, Gesch. der Log. II, S. 76 f.), Johannes Scotus unter dem Joannes zu verstehen ist (mit Hauréau und Prantl; Andere verstehen einen Arzt Johann zu Chartres), so muss dieselbe auf einem Missverständniss beruhen. Dieses konnte sich an seine Behauptung (de divis. nat. I, 16 ff.) knüpfen, dass alle affirmativen Prädicate des göttlichen Wesens nur Namen von symbolischer Gültigkeit seien und nicht reale Momente desselben ausdrücken (ib. I, 78: nominabiliter sive verbaliter, non tamen proprie sed translativae), wogegen doch im Uebrigen Scotus die reale Gültigkeit der in Worten sich vollziehenden Erkenntniss anerkennt (ib. I, 16: quod in nominibus cognoscimus, necessarium, ut de his rebus quae ab iis significantur, cognoscamus), oder auch an seine Geringachtung der Grammatik und Rhetorik, die als Zweige oder Hülfsmittel der Dialektik nur auf die Worte (voces), nicht auf die Dinge gehen und ihm daher nicht für eigentliche Wissenschaften gelten. De divis. nat. V, 4: matri artium, quae est dialectica, semper adhaerent; sunt enim veluti quaedam ipsius brachia rivulive ex ea manantes vel certe instrumenta, quibus suas intelligibiles inventiones humanis usibus manifestat. Die Dialektik selbst aber oder die λογική, rationalis sophia, coordinirt er (de div. nat. III, 30) der Ethik, Physik und Theologie als die Lehre von der methodischen Form der Erkenntniss (quae ostendit quibus regulis de unaquaque trium aliarum partium disputandum) und weist ihr insbesondere die Erörterung der allgemeinsten Begriffe oder der Kategorien (Prädicamenta) zu, die er aber keineswegs für bloss subjective Gebilde, sondern für



die Bezeichnungen der höchsten Genera alles Geschaffenen hält. De divis. nat. I, 16: Aristoteles, acutissimus apud Graecos, ut ajunt, naturalium rerum discretionis repertor, omnium rerum, quae post Deum sunt et ab eo creatae, innumerabiles varietates in decem universalibus generibus conclusit; — illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectione a specialissimis ad generalissima versatur. Ib. I, 29: dialectica est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina. Ib. I, 46: dialecticae proprietas est rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere, atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari. Ib. V, 4: ars illa, quae a Graecis dicitur dialectica et definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa οὐσίαν veluti circa proprium suum principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat, per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam οὐσίαν, ex qua egressa est, perveniat, non desinit redire in eam, qua semper appetit quiescere et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi.

In der Betrachtung der Kategorien (im ersten Buch) ist theils die Lehre von der Verflechtung derselben untereinander, theils der Versuch bemerkenswerth, unter die Begriffe der Bewegung und Ruhe dieselben zu subsumiren, ferner die Reduction der Kategorie des Ortes auf die logische Definition, die der Verstand vollziehe. Die dialektischen Vorschriften über die Form oder Methode des Philosophirens erörtert Johannes Scotus nicht ausführlich; als das Wesentlichste gilt ihm der Gebrauch der vier Formen, die von den Griechen genannt worden seien *διαλεκτική*, *ὀριστική*, *ἀποδεικτική*, *ἀναλυτική*. Unter der letzteren versteht er die Zurückführung des Abgeleiteten und Zusammengesetzten auf das Einfache, Allgemeine und Principielle (de praed. prooem.), gebraucht aber den Ausdruck auch im entgegengesetzten Sinne von der Entfaltung Gottes in die Creatur. Praef. ad amb. S. Max.: divina in omnia processio *ἀναλυτική* dicitur, reversio vero *θέωσις*, i. e. deificatio.

In dem Streite über die Praedestination erklärte sich Johannes Scotus gegen Gottschalk's Lehre einer zweifachen Vorausbestimmung theils zur Seligkeit, theils zur Verdammnis, und für die Annahme der ersteren allein. In den Streitigkeiten über die Eucharistie betonte er die geistige Seite der Präsenz Christi. Doch mögen diese specifisch-theologischen Verhandlungen hier unerörtert bleiben.

§ 3. Die von Johannes Scotus bekämpfte Ansicht der auf Schriften des Aristoteles und des Boëthius, wie auch des Augustinus und Pseudo-Augustinus, fussenden, von ihm sogenannten Dialektiker, dass das Individuum Substanz im vollsten Sinne sei, die Species und Genera aber Substanzen im secundären Sinne, dass die generellen und specifischen Charaktere von der individuellen Substanz zu praediciren seien und dass ausserdem die unwesentlichen Merkmale oder Accidentien ihr inhaeriren, fand unter den Scholastikern während und nach der Zeit des Johannes Scotus zahlreiche Anhänger, die zum Theil in ausdrücklichem Gegensatz gegen seine neuplatonische Theorie dieselbe vertraten, während Andere vielmehr dem Allgemeinen die wahre Substantialität zuerkannten. Bei einem Theile der



Dialektiker tauchte der Zweifel auf, ob, da das Generelle sich von dem Individuellen aussagen lasse, die Gattung für etwas Sachliches (Reales) gelten dürfe, indem es nicht anzugehen scheine, dass eine Sache als Prädicat von einer andern Sache ausgesagt werde; dieser Zweifel führte zu der Behauptung, dass die Genera nur als Worte (voces) anzusehen seien. Die Entwicklung dieser Lehren knüpfte sich insbesondere an des Porphyrius Einleitung zu den logischen Schriften des Aristoteles, in welcher von den Begriffen: genus, differentia, species, proprium und accidens gehandelt wird; man untersuchte, ob hierunter fünf Realitäten oder nur fünf Worte (quinque voces) zu verstehen seien. Eine Stelle in eben dieser Einleitung berührte die drei Fragen: ob die Genera und Species (oder die sogenannten Universalien) substantielle Existenz haben oder bloss in unseren Gedanken seien, ob sie, falls sie substantiell existiren, Körper oder unkörperliche Wesen seien, und ob sie von den sinnlich wahrnehmbaren Objecten gesondert oder nur in und an diesen existiren. Porphyrius weist die nähere Erörterung dieser Fragen (welche er namentlich in den dem früheren Mittelalter unbekannten metaphysischen Schriften des Aristoteles, in dem Platonischen oder pseudo-platonischen Parmenides und endlich bei seinem Lehrer Plotinus vorfand) als eine für seine einleitende Schrift zu schwierige Aufgabe ab; aber schon die wenigen Worte reichten hin, um das Problem selbst und die möglichen Lösungsversuche so zu bezeichnen, dass sich daran das Hervortreten des mittelalterlichen Realismus und Nominalismus anknüpfen konnte, um so mehr, da die dialektische Behandlung der kirchlichen Fundamentaldogmen immer wieder darauf zurückführen musste. Die (Platonische oder doch von Aristoteles dem Plato zugeschriebene) Ansicht, dass die Universalien eine von den Einzelobjecten gesonderte, selbstständige Existenz haben und vor diesen (sei es bloss dem Range und dem Causalverhältniss oder auch der Zeit nach) existiren, ist der extreme Realismus, der später auf die Formel gebracht wurde: *universalia ante rem*. Die (Aristotelische) Ansicht, dass die Universalien zwar eine reale Existenz haben, aber nur in den Individuen, ist der gemässigte Realismus, für den die Formel gilt: *universalia in re*. Der Nominalismus ist die Lehre, dass nur die Individuen reale Existenz haben, die Gattungen und Arten aber bloss subjective Zusammenfassungen des Aehnlichen seien, die mittelst des gleichen Begriffs (conceptus) vollzogen werden, durch den wir die vielen einander gleichartigen Objecte denken, und mittelst des gleichen Wortes (nomen, vox), durch das wir aus Mangel an lauter Eigennamen die einander gleichartigen Objecte sämmtlich be-



zeichnen: der Nominalismus ist, sofern er die Subjectivität des Begriffs betont, Conceptualismus, sofern aber die Identität des Wortes, extremer Nominalismus (oder Nominalismus im engeren Sinne). Die Formel des Nominalismus lautet: *universalia post rem*. Diese sämtlichen Hauptrichtungen finden sich schon, theils keimartig, theils in einer gewissen Entwicklung, im neunten und zehnten Jahrhundert vor; aber die vollere Entfaltung, die dialektische Begründung und die gegenseitige Bekämpfung derselben, wie auch das Hervortreten der verschiedenen möglichen Modificationen und Combinationen gehört der Folgezeit an.

Ueber den Realismus und Nominalismus im Mittelalter handeln unter Andern: Jac. Thomasius (*oratio de secta nominalium*, in seinen *Orationes*, Lips. 1683—86), Ch. Meiners (*de nominalium ac realium initiis*, in: *Comm. soc. Gott. XII*, class. hist.), L. F. O. Baumgarten-Crusius (*progr. de vero scholasticorum realium et nominalium discrimine et sententia theologica*, Jen. 1821), F. Exner (*über Nominalismus und Realismus*, Prag 1842), H. O. Köhler (*Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmat. Systeme des Mittelalters*, Gotha 1858); vgl. die oben angeführten Schriften über die Philosophie der Scholastiker.

Dem Mittelalter waren (wie nach Jourdain's Untersuchungen über die Phys. und Metaph. namentlich Cousin, Hauréau und Prantl nachgewiesen haben) bis fast gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts von logischen Schriften der Alten ausschliesslich folgende bekannt: Marcianus Capella, Augustin, Pseudo-Augustin, Cassiodorus, Boëth. ad Porphy. a Victorino translatus, ad Porphyrium a se translatus, ad Arist. categ., ad Arist. de interpret., ad Cic. top., introd. ad categoric. syll., de syllog. categorico, de syll. hypothetico, de divisione, de definitione, de differ. top. Es fehlte die Kenntniss der beiden *Analytica*, der *Topik* und der *soph. Elench.* des Aristoteles. Von den sämtlichen Schriften des Plato besass man wohl nur einen Theil des *Timaeus* in der Uebersetzung des Chalcidius; im Uebrigen waren seine Lehren nur mittelbar, insbesondere durch Stellen des Augustin, jener Zeit bekannt. Die Kenntniss der *Analyt.* und *Top.* des Aristoteles verbreitete sich allmählich seit 1128, die der metaph. und phys. Schriften um 1200.

Die Stelle der *Isagoge* des Porphyrius, an welche das Aufkommen der verschiedenen dialektischen Richtungen sich geknüpft hat, lautet in der Uebersetzung des Boëthius, in welcher sie dem Mittelalter vorlag: *Quum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis.* Victor Cousin hat (*ouvrages inédits d'Abélard*, Paris 1836, p. LVI) nach dem Vorgange Tennemanns und Anderer auf diese Stelle als den Ausgangspunkt des Streites zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter besonders aufmerksam gemacht.



Im Unterschied von dem Neuplatonismus des Joh. Scotus hält namentlich die Schule des Hrabanus Maurus an dem aristotelisch-boëthianischen Standpunkte fest. Vgl. ausser Schwarz und Prantl (Grdr. II<sup>a</sup> S. 88) F. Kunstmann (Mainz 1841).

Eric (Heiricus) von Auxerre, der in Fulda auf der von Alcuins Schüler Hrabanus gestifteten Schule unter der Leitung des Haimon (gleichfalls eines Schülers des Alcuin) studirte, dann auch noch zu Ferrières ausgebildet, in Auxerre eine Schule eröffnete, hat u. a. Glossen zu der pseudo-augustinischen Schrift *Categoriae* als Marginalnoten in sein Exemplar geschrieben, die Cousin und Hauréau aufgefunden und veröffentlicht haben. Die Darstellung ist klar und leicht; der Gegensatz der logischen Standpunkte ist noch wenig ausgeprägt. Einerseits sagt Heiricus (bei Hauréau, *philos. scol.* S. 142) mit Aristoteles und Boëthius: *rem concipit intellectus, intellectum voces designant, voces autem litterae significant*, und erklärt (nach Arist. *de interpr.* 1) *res* und *intellectus* für *naturalia*, die *voces* aber und vollends die *litterae* für *conventionell* (*secundum positionem hominum*); andererseits aber setzt er nicht das Allgemeine in unseren Begriffen zu einer realen Allgemeinheit in Beziehung, sondern äussert sich vielmehr nach der Weise des Nominalismus (bei Hauréau, *philos. scol.* S. 141): *sciendum autem, quia propria nomina primum sunt innumerabilia, ad quae cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit, haec ergo omnia coartata species comprehendit et facit primum gradum, qui latissimus est, scilicet hominem, equum, leonem et species hujusmodi omnes continet; sed quia haec rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia, alter factus est gradus angustior, ita constat, in genere, quod est animal, surculus et lapis; iterum haec genera, in unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arcissimum jam et angustissimum, utpote qui uno nomine solummodo constet, quod est usia.* — Begriffe von Qualitäten bezeichnen nicht Dinge. Heiricus bei Hauréau, *ph. sc.* S. 139: *si quis dixerit album et nigrum absolute sine propria et certa substantia, in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger.* — In demselben Codex finden sich mit Marginalnoten versehen vor: die Boëthianische Uebersetzung der Aristotelischen Schrift *de interpr.*, Augustin. *de dialectica*, und die Boëthianische Uebersetzung der *Isagoge* des Porphyrius. In den Glossen zu der letzteren Schrift werden die porphyrianischen Fragen im Sinne des gemässigten (aristotelischen) Realismus entschieden, der sich uns überhaupt als die in jener Zeit herrschende Lehrform bekundet. Den *genera et species* wird (bei Cousin, *ouvr. inéd. d'Abélard*, S. LXXXII) das *vere esse* oder *vere subsistere* vindicirt; sie seien an sich unkörperlich, aber in dem Körperlichen *subsistirend*; dieses sei als Einzelnes der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, das Allgemeine aber, als für sich bestehend aufgefasst, sei der Gegenstand des Gedankens. Das *genus* wird (conceptualistisch) erklärt als *cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum*. Diese commentirenden Glossen sind einschliesslich der Angabe über Plato: *sed Plato genera et species non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, fast nur Auszüge aus Boëth. in Porphyr. a se translatus, insbesondere aus der von Hauréau *ph. sc.* I. S. 95 ff. citirten Stelle.*

Des Heiricus Schüler Remigius von Auxerre, der seit 882 in Rheims und später in Paris grammatischen, musikalischen und dialektischen Unterricht erteilte, wo er namentlich auch Otto von Clugny zum Schüler hatte, bekundet in einem (grossentheils aus dem Commentar des Johannes Scotus zu demselben Autor entnommenen) Commentar zum Marcianus Capella (woraus Hauréau, *phil. scol.* I. S. 144 ff. und *Notices et extraits de manuscrits t. XX*, p. II, Mittheilungen macht) eine mehr realistische Tendenz, lehrt auch platonisirend, dass das Specielle und Individuelle durch Participation am Allgemeinen bestehe, ohne jedoch den boëthianisch-aristote-



lischen Standpunkt der Immanenz aufzugeben. Er erklärt das Genus für die Complexion vieler Species (*genus est complexio, id est allectio et comprehensio multarum formarum i. e. specierum*); dass dies nicht von bloss subjectiver Zusammenfassung, sondern von einer objectiven Einheit zu verstehen sei, geht aus der Definition der *forma* oder *species* als eines substanziellen Abschnittes des *genus* (*partitio substantialis*) oder als der substanziellen Einheit der Individuen hervor (*homo est multorum hominum substantialis unitas*). Remigius erörtert die (auch von Früheren schon behandelte) Frage, in welcher Art die Accidentien vor ihrer Vereinigung mit den betreffenden Individuen existiren, z. B. die rhetorische Bildung vor ihrer Vereinigung mit Cicero. Er entscheidet dieselbe dahin, dass die Accidentien, bevor sie hervortreten, potentiell schon in den Individuen liegen, dass z. B. die rhetorische Bildung in der menschlichen Natur überhaupt angelegt sei, dass sie aber in Folge der Sünde Adams in die Tiefe der Unwissenheit herabgesunken sei, in der *memoria* ruhe, und durch das Lernen zum Bewusstsein (*in praesentiam intelligentiae*) hervorgerufen werde (Remig. bei Hauréau, *notices et extraits de manusc. XX, II, S. 20*).

Von den dialektischen Schriften aus dem neunten Jahrhundert kommt hier noch ein von Cousin aufgefundener und (in: *Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836*) veröffentlichter Commentar: *super Porphyrium* in Betracht, für dessen Verfasser Cousin und Hauréau auf Grund handschriftlicher Tradition den Rhabanus Maurus halten, der aber wohl richtiger (mit Prantl, dem auch Kaulich folgt) einem seiner (unmittelbaren oder mittelbaren) Schüler zugeschrieben wird. Die Logik wird dort eingetheilt (nicht, wie von Hrabanus selbst *de universo XV, 1, ed. Colvener, Col. 1627* in Dialektik und Rhetorik, sondern, was durch die Ansicht des Johannes Scotus von dem Verhältniss der Grammatik und Rhetorik zu der Dialektik bedingt sein kann) in Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Die Absicht des Porphyrius wird mit den Worten angegeben (bei Cousin a. a. O. S. 613): *intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad praedicamenta praeparare tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, quorum cognitio valet ad praedicamentorum cognitionem*. Es wird die Meinung Einiger erörtert, Porphyr habe nicht *de quinque rebus*, sondern *de quinque vocibus* in seiner *Isagoge* handeln wollen, und der Grund angeführt, andernfalls würde die Definition unpassend sein, die er von dem *genus* gebe: *genus est quod praedicatur*; denn eine Sache könne nicht Prädicat sein. *Res enim non praedicatur. Quod hoc modo probant: si res praedicatur, res dicitur; si res dicitur, res enunciat, si res enunciat, res profertur; sed res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, quam aëris plectro linguae percussio*. Ein anderer Beweis werde darauf gegründet, dass ja auch Aristoteles in der Schrift über die Kategorien, wozu Porphyrius eine Einleitung geben wolle, vorzugsweise *de vocibus* zu handeln beabsichtige (nach dem Ausdruck des Boëthius: *de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus*); die Einleitung aber müsse dem Hauptwerke entsprechen. Doch werde darum nicht geleugnet, dass *genus* auch real genommen werden könne, denn Boëthius sage, die Eintheilung desselben müsse der Natur gemäss sein. Das *genus* wird erklärt als *substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta*. In dem Ausspruch des Boëthius: *alio namque modo (substantia) universalis est quum cogitatur, alio singularis quum sentitur*, wird die Meinung gefunden: *quod eadem res individuum et species et genus est, et non esse universalia individuus quasi quiddam diversum, ut quidam dicunt; scilicet speciem nihil aliud esse quam genus informatum et individuum nihil aliud esse quam speciem informatam*. Diese Abhandlung zeigt, wie in der damaligen Zeit noch ziemlich friedlich und unentwickelt die Keime der verschiedenartigen Doctrinen nebeneinander bestanden.



Der Schulbetrieb der Dialektik, wie überhaupt der artes liberales, bestand fort während des zehnten und elften Jahrhunderts, jedoch bis gegen das Ende des letzteren fast ganz ohne neue wissenschaftliche Resultate. In Fulda lehrte um die Mitte des zehnten Jahrhunderts Poppo hauptsächlich auf der Grundlage des Boëthius, wie es dort und überhaupt zu jener Zeit durchweg traditionell war; er soll auch die Schrift *de consolatione* commentirt haben. Reinhard im Kloster zu St. Burchard in Würzburg commentirte die Kategorien des Aristoteles. Eine rege Schulthätigkeit entfaltete sich im Kloster zu St. Gallen, zuerst, wie es scheint, durch die von Hrabanus zu Fulda begründete Schule angeregt. Notker Labeo (gest. 1022) hat um die Erhaltung und Entwicklung derselben wesentliche Verdienste. Er hat die Aristotelischen Schriften *Categoriae* und *de interpretat.*, des Boëthius *Consol. philos.* und des Marcian. *Capella de nuptiis Philologiae et Mercurii* (wie auch die Psalmen) in's Deutsche übersetzt und Abhandlungen von den Theilen der Denkkunst, von den Vernunftschlüssen, von der Redekunst und von der Musik verfasst (hrsg. von Graff, Berlin 1837, vollständiger und genauer von Heinr. Hattemer, in: *Denkmahle des Mittelalters*, 3 Bde., St. Gallen 1818—49).

In dem Kloster zu Aurillac in der Auvergne, das von Otto von Clugny, dem Schüler des Remigius, unter strengere Regel gebracht worden war, darnach auf anderen Schulen Frankreichs und auch in Spanien bei den Arabern (von denen er auch die indischen Zahlzeichen entnahm) bildete sich Gerbert aus, der nachmalige Papst Sylvester II. (gest. 1003). Vgl. über ihn C. F. Hock, Wien 1837, Max Büdinger, Cassel 1851, G. Friedlein, Erlangen 1861. Von seinen Schriften handelt die eine über das Abendmahl, die andere über das Vernünftige und den Vernunftgebrauch (*de rationali et ratione uti*, gedruckt bei Pez, thes. anecd. I, 2, S. 146 ff.); ausserdem hat Cousin (*ouvrages inédits d'Abélard*, S. 644 f.) einiges Mathematische veröffentlicht. Das Vernünftige ist theils ein Ewiges und Göttliches (wozu Gerson auch die platonischen Ideen rechnet), theils ein in der Zeit Lebendes; jenes bethätigt stets die Vernunftanlage, dieses nur mitunter; bei jenem ist die Potenzialität untrennbar von der Actualität, es ist *sub necessaria specie actus*, bei diesem aber gehört nur die Fähigkeit des Vernunftgebrauchs zum Wesen, der wirkliche Vernunftgebrauch dagegen ist hier nur ein *accidens*, nicht eine *substantialis differentia*. Daher gilt der Satz: *rationale ratione utitur*, bei den Vernunftwesen der ersten Classe allgemein, bei denen der zweiten aber nur particular; Gerbert meint, das ohne Angabe der Quantität hingestellte Urtheil könne auch im particularen Sinne genommen werden. So löst Gerbert die Schwierigkeit, die er zu Anfang in dem Satze: *rationale ratione utitur*, aufgezeigt hat, dass nämlich die Geltung desselben der logischen Regel zu widersprechen scheine, das Prädicat müsse allgemeiner, als das Subject, sein. Er verflucht auf eine nicht unangemessene Weise mit der Erörterung dieses Problems die Unterscheidung des höheren Begriffs im logischen Sinne, d. h. des Begriffs mit weiterem Umfange, von dem Begriff, der auf ein dem Range nach in der Stufenreihe der Wesen höher stehendes Object geht.

Zu den Schülern Gerbert's gehört Fulbert, der im Jahr 990 zu Chartres eine Schule eröffnete und 1007—1029 Bischof daselbst war. Anhängliche Schüler nannten ihn ihren Sokrates. Ausgezeichnet in geistlichem und weltlichem Wissen, richtete er bei seinem Unterricht doch auch die dringliche Ermahnung an seine Schüler, sich von trüglichen Neuerungen fern zu halten und nicht von den Pfaden der heiligen Väter abzuweichen. Es begann um jene Zeit bereits die Gefahr einer Erhebung der Dialektik über die Autorität der biblischen und kirchlichen Aussprüche hervorzutreten, wesshalb nun von kirchlicher Seite ausdrücklich die dienstbare Stellung gefordert wird. Petrus Damiani (vgl. Vogel, Jen. 1856), der Apologet mönchischen



Lebens und mönchischer Ascese, sagt um 1050 (opera ed. Cajetan., Par. 1743, III, p. 312): quae tamen artis humanae peritia si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret. In gleichem Sinne beklagt sich um jene Zeit der Mönch Othlo (gest. in Regensburg um 1083) in seiner Schrift de tribus quaest. (bei Pez, thes. anecd. III, 2, S. 144), es gebe Dialektiker, die dies so exclusiv seien, dass sie selbst die Aussprüche der h. Schrift nach der Autorität der Dialektik einschränken zu müssen wähten und mehr dem Boëthius, als den heiligen Schriftstellern Glauben schenkten. Ein Collisionsfall lag vor in der Boëthianischen Definition der Person als der substantia rationalis bei der Anwendung auf die kirchliche Trinitätslehre, und der Streit sollte auf diesem Puncte bald nachher (durch Roscellin) zum Ausbruch gelangen.

Ein Schüler Fulberts war Berengar von Tours (999—1088), dessen dialektischer Eifer grösser war, als sein Respect vor der kirchlichen Autorität. An seinem rationalisirenden Standpunct in der Abendmahlsfrage knüpfte sich sein Conflict mit dem orthodoxen Dialektiker Lanfranc (geb. zu Pavia um 1005, zuerst zu Bologna zum Juristen gebildet, darnach Mönch und Scholastiker im Kloster zu Bec in der Normandie, seit 1070 Erzbischof von Canterbury, gest. 1089; opp. ed. d'Achery, Paris 1648; ed. Giles, Oxon. 1854), welchem nach der Meinung der Zeitgenossen und dem Urtheil der Kirche Berengar unterlag. Die Meinung des Berengar, die derselbe in seiner Schrift de sacra coena adv. Lanfrancum (ed. A. F. und F. Th. Vischer, Berl. 1844) vertheidigt, wird von dem Bischof Hugo von Langres so zusammengefasst: dicis in hujusmodi sacramento corpus Christi sic esse, ut panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque quod dixeras crucifixum, intellectuale constitui. Berengar bekämpft die Annahme der Aenderung der Substanz ohne entsprechende Aenderung der Accidentien. Seine Gegner beschränken die Autorität theils der Sinne, theils der dialektischen Argumente, worauf er sich bei seiner Bekämpfung der Substanzumwandlung stützte. Doch gehen wir hier auf diese Frage um ihres specifisch-theologischen Charakters willen nicht näher ein. Vgl. Lessing, Ber. Turonensis, Braunsch. 1770; Stäudlin, Lpz. 1814 u. A. Auf das Ansehen der Schriften des Johannes Scotus Erigena äusserte dieser Streit eine üble Rückwirkung; denn da Berengar in der Abendmahlslehre sich an dessen Buch de eucharistia grossentheils angeschlossen hatte, so wurde auch dieses (auf der Synode zu Vercelli 1050) verdammt und das Lesen der Schriften desselben überhaupt verboten. Eine fernere Folge war, dass man jetzt die Unantastbarkeit des Glaubensinhaltes durch die Vernunft zu urgiren begann.

Wahrscheinlich ist von Lanfranc und nicht erst von seinem Schüler Anselmus die Schrift verfasst: Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens (früher unter Anselms Werken gedruckt, doch auch bezweifelt, von Giles auf Grund mehrerer Handschriften dem Lanfranc vindicirt und in die Ausgabe seiner Schriften aufgenommen), womit der gesamte Inhalt der damaligen Dogmatik echt scholastisch in syllogistischer Form mit dialektischer Erörterung der Gründe und Gegengründe dargestellt und diese Form der Untersuchung auch zur dogmatischen Ausführung und Fixirung des Phantasiebildes von jenseitigen Zuständen verwandt wird (z. B. in der Erörterung der Fragen, ob man im künftigen Leben Kleider tragen werde, in welcher Körperstellung die Verdamnten in der Hölle seien etc.).

Der Abt Wilhelm von Hirschau (1026—1091), dessen Schrift: philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres auch auf arabischen Quellen (durch Vermittelung Constantins des Karthagers) beruht, hat auf die Weisheit, die sich in der Verbindung der Elemente der Welt bekunde, einen Beweis für die Existenz



Gottes als des Schöpfers und Lenkers der Welt gebaut, wie es scheint, kurz vor Anselms Aufstellung des ontologischen Argumentes. Vgl. Prantl, über Wilhelm von Hirschau, in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie, philos.-philol. Cl., 1861, S. 1—21, und Gesch. der Log. II, S. 83 f.

Hildebert von Lavardin, Bischof von Tours, geb. 1057, gest. um 1133, ein Schüler oder doch Verehrer Berengars, wendet sich, vor der Gefährlichkeit und Leerheit der Dialektik warnend, der Unmittelbarkeit des Glaubens zu, der nicht *contra rationem* sei. Er definirt den Glauben als *voluntaria certitudo absentium, supra opinionem et infra scientiam constituta* (tract. theol. c. 1 ff. in: opera ed. Beaugendre, p. 1010). Gott wollte nicht ganz begriffen werden, damit dem Glauben sein Verdienst bleibe, aber auch nicht ganz unerkant bleiben, damit der Unglaube keine Entschuldigung habe. Für die Existenz Gottes sucht Hildebert einen Beweis zu führen, indem er aus dem Gewordensein unserer selbst, wie alles Endlichen, auf einen ewigen Urheber schliesst. Mit der skeptischen Geringachtung der Dialektik verbindet sich bei Hildebert ein mystischer Zug. Gott ist ihm im Verhältniss zur Welt: *super totus praesidendo, subter totus sustinendo, extra totus complectendo, intra totus implendo*. In seiner philos. moralis schliesst sich Hildebert an Cicero und Seneca an. Bernhard von Clairvaux nennt den Hildebert „*tantam ecclesiae columnam*“.

§ 4. Als durchgeführter Parteistandpunkt gegenüber dem Realismus trat der Nominalismus erst in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts hervor, indem ein Theil der Scholastiker die Ansicht, dass die Logik es mit dem richtigen Wortgebrauch zu thun habe und die Genera und Species nur (subjective) Zusammenfassungen der durch den gleichen Namen bezeichneten Individuen seien, dem Aristoteles zuschrieb und die Deutung bekämpfte, die den Universalien eine reale Existenz vindicirte. Diese Nominalisten wurden zuweilen als moderne Dialektiker bezeichnet, da sie zu der althergebrachten realistischen Deutung des Aristoteles in Opposition traten. Unter den Nominalisten dieser Zeit ist der bekannteste Roscellinus, Canonicus zu Compiègne, der durch seine Anwendung der nominalistischen Doctrin auf das Trinitätsdogma grossen Anstoss erregte und dadurch das sofortige Unterliegen des Nominalismus veranlasste. Wenn nach der nominalistischen Theorie in der Wirklichkeit nur Individuen existiren, so sind die drei Personen der Gottheit drei individuelle Substanzen, also in der That drei Götter, und nur der kirchliche Sprachgebrauch, der bloss die Personen, aber nicht die Substanzen in der Dreizahl zu erwähnen pflegt, steht dieser Bezeichnung entgegen. Roscellin, der diese Consequenz offen aussprach, wurde auf der Kirchenversammlung zu Soissons (1092) zum Widerruf dieser anstössigen Aussage über die Gottheit verurtheilt, scheint aber den Nominalismus selbst, aus dem sie geflossen war, auch später noch festgehalten und gelehrt zu haben. Derselbe erlosch in der nächstfolgenden Zeit nicht gänzlich, doch wagten



Wenige, sich offen zu ihm zu bekennen; erst im vierzehnten Jahrhundert wurde er auf's Neue, insbesondere durch Wilhelm von Occam, zur Geltung gebracht. Unter Roscellins Zeitgenossen war sein einflussreichster Gegner Anselm von Canterbury. Die realistische Richtung vertrat in Frankreich namentlich Wilhelm von Champaux, der die Gattung einem jeden der Individuen wesentlich, oder, wie er später durch Abälard zu sagen veranlasst wurde, auf individuelle (oder indifferente) Weise inhärieren liess; auch Abälard, der eine vermittelnde Richtung suchte, bekämpfte entschieden den Nominalismus seines früheren Lehrers Roscellin.

Einen Brief des Roscellin an Abälard hat in jüngster Zeit J. A. Schmeller aus einer Münchener Handschrift (cod. lat. 4643) in den Abh. der philos.-philol. Classe der k. bayr. Akad. der Wiss. V, 3, S. 189 ff. veröffentlicht und darnach auch Cousin der neuen Gesamtausgabe von Abälards Werken beigelegt. Die Dissertation des Joh. Mart. Chladenius (*de vita et haeresi Roscellini*, Erl. 1756 und in G. E. Waldau's thesaurus bio- et bibliographicus, Chemnit. 1792) ist veraltet. Die theologischen Consequenzen der zur Zeit Roscellins und Anselms einander bekämpfenden Richtungen entwickelt Bouchitté (*le rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle*, Paris 1842).

Häufig wird Roscellin als der Stifter der nominalistischen Richtung bezeichnet. So sagt z. B. Otto von Freising (*de gestis Frederici I.*, lib. I) von Roscellin: *primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in logica*. Auch Anselm, Abélard, Johann von Salisbury und Vincent von Beauvais nennen keinen Vorgänger. Dagegen wird Roscellin von Caramuel Lobkowitz in der Schrift *Bernardus triumphans* genannt: *nominalium sectae non autor, sed auctor*, und in der schon oben (bei Johannes Scotus S. 9) citirten Notiz wird ein (wohl erst um 1050 lebender) Johannes (nicht Erigena, noch auch Johann der Sachse, der um 844 durch den König Alfred aus Frankreich nach England berufen wurde, wo er als Abt von Althenay starb) als sein Vorgänger und werden Robert von Paris und Arnulph von Laon als seine Gesinnungsgenossen genannt. Der Abt Hermann zu Tournay in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts berichtet, um 1100 habe der Magister Raimbert zu Lille die Dialektik nominalistisch gelehrt (*dialecticam clericis suis in voce legebat*) und mit ihm viele Andere; diese hätten den Odo oder Odardus angefeindet, der die Dialektik nicht nach moderner Weise (*juxta quosdam modernos*) nominalistisch (*in voce*), sondern nach Boëthius und den alten Lehrern realistisch (*in re*) vorgetragen habe. Diese Modernen, klagt der Berichterstatter, wollen die Schriften des Porphyrius und Aristoteles lieber nach ihrer neuen Weisheit, als nach der Darstellung des Boëthius und der anderen Alten deuten. Schwerlich hatte sich in so kurzer Zeit die Schule des Roscellin bereits so sehr ausgebreitet; der Parteigegensatz muss schon früher sich entwickelt haben. Darnach ist die Nachricht (*Aventin. Annal. Boior. VI.*), Roscellin, der Bretagner, sei *novi lycei conditor*, und durch ihn ein *novum genus Aristotelicorum* oder *Peripateticorum* aufgekommen, nur in der Beschränkung gültig, dass er der einflussreichste Vertreter der *sententia vocum* war.

Roscellinus (oder Rucelinus) geboren in Armorica (also in der Niederbretagne), studirte in Soissons und Rheims, lebte eine Zeitlang (um 1089) als Canonicus in Compiègne und später in Besançon, docirte auch in Tours und in Locmenach (bei Vannes in der Bretagne), wo sich auch der junge Abälard unter seinen Schülern



befand. Im Jahr 1092 nöthigte ihn das Concil zu Soissons zum Widerruf seiner tritheistischen Darstellung der Trinitätslehre. Eine Schrift scheint er nicht verfasst, sondern seine Ansichten nur mündlich vorgetragen zu haben. Doch besitzen wir noch einen wahrscheinlich von ihm an Abälard gerichteten Brief, der hauptsächlich auf die Trinitätslehre eingeht. Im Uebrigen sind wir für die Ermittlung seiner Ansicht auf die, wenn nicht schiefen, so doch jedenfalls leidenschaftlich gefärbten Angaben seiner Gegner angewiesen. Doch ist uns auch noch eine gewisse Controlle möglich durch die Vergleichung mit nominalistischen Aeusserungen Früherer, welche uns mehrfach den befriedigendsten Commentar liefert.

Anselm sagt (de fide trin. c. 2): illi nostri temporis dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias; qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam; er wirft diesen „Häretikern der Dialektik“ vor, ihre Vernunft sei so an die Einbildungskraft gebunden, dass sie sich nicht von ihr loszumachen und nicht das, was für sich betrachtet werden müsse, herauszuheben vermöge. So wenig der Ausdruck „flatus vocis“ von den Nominalisten selbst gebraucht worden sein kann, so gewiss muss er doch seinen Anknüpfungspunct in deren eigener Ausdrucksweise haben, er erinnert an die oben angeführte Stelle in dem Commentar des Pseudo-Hrabanus super Porphyrium: res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, nisi aëris plectro linguae percussio, wodurch bewiesen werden soll, dass das genus, weil es der Boëthianischen Definition gemäss als Prädicat ausgesagt werde, nicht eine res, sondern nur eine vox sein könne. Der andere Vorwurf des Anselm, dass Roscellin nicht die Eigenschaft von dem mit dieser Eigenschaft behafteten Subject zu unterscheiden wisse, beweist, dass Roscellin mit der oben angeführten Doctrin des Heiricus übereinstimmte: si quis dixerit nigrum et album absolute, ... per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger. Freilich erweist sich eben hierdurch der Vorwurf als unbegründet; denn die Nominalisten bekämpfen die Identificirung der Abstraction (*ἀφαίρεσις*) mit der Annahme eines realen Gesondertseins und selbstständigen Bestandes des Abstrahirten (*χωρισμός*), Anselm aber, der in dieser Identificirung steht, spricht ihnen von diesem seinem Standpuncte aus mit dem *χωρισμός* zugleich die Fähigkeit der *ἀφαίρεσις* ab, ohne doch die Nichtberechtigung der den Standpunkt seiner Gegner bedingenden (freilich von diesen selbst wohl nicht mit genügender Bestimmtheit vollzogenen) Unterscheidung dargethan zu haben.

Anselm sagt ferner (de fide trin. c. 2): qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus? et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures rationes (relationes)? denique qui non potest intelligere aliud esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Der Gegensatz der Standpuncte ist hiermit scharf bezeichnet: dem Realismus gilt die Gesammtheit der gleichartigen Individuen als eine reale Einheit, die Gesammtheit der Menschen als eine Gattungseinheit, unus homo in specie; dem Nominalismus dagegen liegt diese Einheit nur in dem gemeinsamen Namen, als reale Einheit aber gilt ihm ausschliesslich das Individuum.

In der Consequenz des Nominalismus liegt es, ebenso wie er den Complex mehrerer Individuen für eine bloss subjective Zusammenfassung hält, auch die Unterscheidung von Theilen in dem Individuum für eine bloss subjective Zerlegung zu erklären. Dass Roscellin auch diese Consequenz gezogen hat, geht aus den Angaben



des Abälard hervor. Abälard sagt in seinem Briefe über Roscellin an den Bischof von Paris: *hic sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudo-christianus quum in dialectica sua nullam rem, sed solam vocem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco quo dicitur dominus partem piscis assi comedisse, partem hujus vocis quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. Id. de divis. et defin. p. 472 ed. Cousin: fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat.* Die Entgegnung, dass doch die Wand ein Theil des Hauses sei, habe Roscellin durch die Argumentation abweisen wollen, dann müsste die Wand als Theil des Ganzen ein Theil der Theile, woraus es bestehe, nämlich des Fundamentes und der Wand und des Daches sein, also auch ein Theil ihrer selbst. So offenbar sophistisch diese Argumentation Roscellins in der vorliegenden ungeschickten (vielleicht auch nicht vollkommen treu überlieferten) Fassung ist, so lässt sich doch der auf nominalistischem Standpunkte unabweisbare Gedanke darin wiederfinden, dass die Beziehung des Theils auf das Ganze, wie jede Beziehung, nur subjectiv sei, realiter aber ein jedes nur an und für sich, auf sich selbst bezogen, existire, folglich nichts als Theil realiter, abgesehen von unserer Beziehung desselben auf das Ganze, existire, da es ja sonst auch an und für sich, auf sich selbst bezogen, Theil, folglich Theil seiner selbst, sein müsste. In diesem Sinne verstanden, würde die Argumentation zwar einseitig und ebenso bestreitbar, wie der nominalistische oder individualistische Parteistandpunkt selbst (da sich die objective Realität von Beziehungen mindestens mit eben so vollem Rechte annehmen, wie bestreiten lässt), aber doch keineswegs sophistisch sein. Die von Abälard gezogene Consequenz aber, die auf das Verzehren eines Theils des Wortes Bratfisch geht, trifft um so weniger zu, da bei dem Verzehren eine factische Zerlegung eintritt und Roscellin doch nur die objectiv-reale Gültigkeit der von uns bloss denkend und redend vollzogenen Partition bestritten hat. Was Substanz ist, ist nach der Lehre des Roscellin als Substanz nicht Theil; der Theil aber ist als Theil nicht Substanz, sondern Resultat der subjectiven Zerlegung der Substanz in unserer (Betrachtung und) Rede. Bei vielen uns unentbehrlichen Theilungen (z. B. des Zeitlichen nach Jahrhunderten, des räumlich Ausgedehnten nach den üblichen Maasseinheiten, des Kreises nach Graden etc.), denen wir oft in naiver Weise eine objective Bedeutung beizumessen geneigt sind, ist Roscellins Bemerkung unzweifelhaft zutreffend.

Wahrscheinlich hätte der Nominalismus Roscellins, obgleich consequenter durchgeführt, als von Früheren geschehen war, doch keine besonders grosse Beachtung gefunden und nicht seinen Namen als den eines Parteihauptes verewigt, wenn nicht die damit verknüpfte tritheistische Deutung der Trinitätslehre allgemeines Aufsehn erregt hätte. Wie schon die Dialektiker, über die sich der Mönch Othlo beklagt (s. oben S. 16), so hält auch Roscellin an der Boëthianischen Definition der Person als *substantia rationalis* unbedingt fest; er giebt nicht zu, dass, auf die Trinität bezogen, diese Ausdrücke in anderem Sinne, als sonst, zu nehmen seien und sagt: *non igitur per personam aliud aliquid significamus quam substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam* (Epist. ad Abaelardum, bei Cousin Ab. opp. II, S. 798); er erklärt die *substantia generans* und die *substantia generata* für nicht identisch: *semper enim generans et generatum plura sunt, non res una, secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, quo ait, quod nulla omnino res est quae se ipsam gignat* (ebend. S. 799); er fragt, warum nicht drei Ewige (*tres aeterni*) anzunehmen seien, da ja doch die drei Personen ewig seien (*si tres illae personae sunt aeternae*). Hiermit stimmt Anselms Angabe zusammen Epist. II, 41: *Roscellinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen, ut una*



sit voluntas et potestas. De fide trin. c. 3: tres personae sunt tres res sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem. Roscellin habe das Argument vorgebracht, andernfalls, wenn die drei Personen una res seien, würde folgen, dass mit dem Sohne zugleich auch der Vater und der heilige Geist habe in das Fleisch eingehen müssen. Ausdrücklich soll Roscellin erklärt haben (nach Anselm Ep. II, 41): tres deos vere posse dici, si usus admitteret (welche Aeusserung übrigens, mit gewissen Stellen Gregors von Nyssa und anderer griechischer Kirchenväter und selbst mit dem milden Urtheil Augustins über das Eine, den *νοῦς* und die Weltseele als die drei Hauptgötter der Neuplatoniker verglichen, nicht in dem Grade als häretisch und vom gemeinen Glauben abweichend erscheint, wie wenn Augustins und Anderer strengerer Monotheismus, der in manchen Wendungen dem sabellianistischen Modalismus sich annähert und nur vermöge der Unverträglichkeit der kirchlichen Incarnationslehre mit demselben darüber hinausgeht, als Maasstab angelegt wird). Was Anselm entgegenhält, ist die Realität der Gattungseinheit: unus Deus. Uebrigens konnte Roscellin, der kein Häretiker sein, sondern den christlichen Glauben festhalten und vertheidigen wollte, in der Meinung stehen, mit dem Ausdruck: tres substantiae (der sich u. a. auch bei Johannes Scotus auf die drei göttlichen Personen bezogen findet) nicht gegen die Kirchenlehre zu verstossen, da er substantia durchaus in der Bedeutung des selbstständig Existirenden versteht, in welcher es als Uebersetzung des griechischen Wortes *ὑπόστασις* gelten kann, welches bekanntlich in der Mehrheit (*τρεῖς ὑποστάσεις*) von den drei Personen gebraucht wird; er versties freilich gegen die kirchlich gewordene Terminologie, die substantia stets als Uebersetzung des griechischen Wortes *οὐσία* nimmt und es daher nur in der Einzahl gebraucht, um die Einheit des Wesens (essentia) zu bezeichnen, welcher Gebrauch um so constanter sein musste, da auch *οὐσία* die gleiche Doppelbedeutung, wie substantia, hat.

Zu dem Sabellianismus, dem Hauréau (ph. sc. I, S. 189 f.) irrthümlicherweise die Lehre des Roscellin gleichsetzt, bildet dieselbe auf Grund eines gemeinsamen Princip den geraden Gegensatz. Der Sabellianismus schliesst: drei Personen in der Gottheit sind drei Götter; nun giebt es nicht drei Götter, sondern nur einen Gott; also giebt es in der Gottheit nicht drei Personen (sondern nur drei Daseinsformen). Roscellin aber schliesst: drei Personen sind drei göttliche Wesen; nun giebt es drei göttliche Personen; also giebt es drei göttliche Wesen. Roscellin bekennt sich zu eben der Ansicht, welche die Sabellianer als eine unabweisbare, aber verwerfliche Consequenz der athanasianischen Doctrin bezeichneten, während die Vertheidiger der Kirchenlehre nicht zugaben, dass jene auch von ihnen als verwerflich erkannte tritheistische Ansicht wirklich eine Consequenz der athanasianischen Auffassung sei. Vom Arianismus andererseits unterscheidet sich Roscellins Lehre wesentlich durch die Anerkennung der Gleichheit der Macht (und des Willens) der drei göttlichen Personen. Mit Lanfranc, dem damals hochgefeierten Besieger der Berengar'schen Häresie, und mit Lanfrancs Schüler und Nachfolger Anselm scheint Roscellin anfangs sich hinsichtlich der Trinitätslehre im Einklang geglaubt zu haben, bis einer seiner Zuhörer, Johannes, sich brieflich an Anselm mit der Mittheilung der Roscellinschen Ansicht und Bitte um ein Urtheil wandte; dies gab dem Anselm den Anlass zur Bekämpfung des Roscellin.

Wilhelm von Champeaux, geb. um 1070, gest. als Bischof von Châlons-sur-Marne 1121, studirte unter Manegold von Lutenbach zu Paris, dann unter dem damals sehr berühmten (von Anselmus Cantuariensis wohl zu unterscheidenden) Anselm von Laon, endlich auch unter Roscellin zu Compiègne, zu dessen Richtung aber die seinige, welche die Realität des Universellen (obschon in re, dem Individuum imma-



des Abälard hervor. Abälard sagt in seinem Briefe über Roscellin an den Bischof von Paris: *hic sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudo-christianus quum in dialectica sua nullam rem, sed solam vocem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco quo dicitur dominus partem piscis assi comedis, partem hujus vocis quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. Id. de divis. et defin. p. 472 ed. Cousin: fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat.* Die Entgegnung, dass doch die Wand ein Theil des Hauses sei, habe Roscellin durch die Argumentation abweisen wollen, dann müsste die Wand als Theil des Ganzen ein Theil der Theile, woraus es bestehe, nämlich des Fundamentes und der Wand und des Daches sein, also auch ein Theil ihrer selbst. So offenbar sophistisch diese Argumentation Roscellins in der vorliegenden ungeschickten (vielleicht auch nicht vollkommen treu überlieferten) Fassung ist, so lässt sich doch der auf nominalistischem Standpunkte unabweisbare Gedanke darin wiederfinden, dass die Beziehung des Theils auf das Ganze, wie jede Beziehung, nur subjectiv sei, realiter aber ein jedes nur an und für sich, auf sich selbst bezogen, existire, folglich nichts als Theil realiter, abgesehen von unserer Beziehung desselben auf das Ganze, existire, da es ja sonst auch an und für sich, auf sich selbst bezogen, Theil, folglich Theil seiner selbst, sein müsste. In diesem Sinne verstanden, würde die Argumentation zwar einseitig und ebenso bestreitbar, wie der nominalistische oder individualistische Parteistandpunkt selbst (da sich die objective Realität von Beziehungen mindestens mit eben so vollem Rechte annehmen, wie bestreiten lässt), aber doch keineswegs sophistisch sein. Die von Abälard gezogene Consequenz aber, die auf das Verzehren eines Theils des Wortes Bratfisch geht, trifft um so weniger zu, da bei dem Verzehren eine factische Zerlegung eintritt und Roscellin doch nur die objectiv-reale Gültigkeit der von uns bloss denkend und redend vollzogenen Partition bestritten hat. Was Substanz ist, ist nach der Lehre des Roscellin als Substanz nicht Theil; der Theil aber ist als Theil nicht Substanz, sondern Resultat der subjectiven Zerlegung der Substanz in unserer (Betrachtung und) Rede. Bei vielen uns unentbehrlichen Theilungen (z. B. des Zeitlichen nach Jahrhunderten, des räumlich Ausgedehnten nach den üblichen Maasseinheiten, des Kreises nach Graden etc.), denen wir oft in naiver Weise eine objective Bedeutung beizumessen geneigt sind, ist Roscellins Bemerkung unzweifelhaft zutreffend.

Wahrscheinlich hätte der Nominalismus Roscellins, obgleich consequenter durchgeführt, als von Früheren geschehen war, doch keine besonders grosse Beachtung gefunden und nicht seinen Namen als den eines Parteihauptes verewigt, wenn nicht die damit verknüpfte tritheistische Deutung der Trinitätslehre allgemeines Aufsehn erregt hätte. Wie schon die Dialektiker, über die sich der Mönch Othlo beklagt (s. oben S. 16), so hält auch Roscellin an der Boëthianischen Definition der Person als *substantia rationalis* unbedingt fest; er giebt nicht zu, dass, auf die Trinität bezogen, diese Ausdrücke in anderem Sinne, als sonst, zu nehmen seien und sagt: *non igitur per personam aliud aliquid significamus quam substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam* (Epist. ad Abaelardum, bei Cousin Ab. opp. II, S. 798); er erklärt die *substantia generans* und die *substantia generata* für nicht identisch: *semper enim generans et generatum plura sunt, non res una, secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, quo ait, quod nulla omnino res est quae se ipsam gignat* (ebend. S. 799); er fragt, warum nicht drei Ewige (*tres aeterni*) anzunehmen seien, da ja doch die drei Personen ewig seien (*si tres illae personae sunt aeternae*). Hiermit stimmt Anselms Angabe zusammen Epist. II, 41: *Roscellinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen, ut una*



sit voluntas et potestas. De fide trin. c. 3: tres personae sunt tres res sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem. Roscellin habe das Argument vorgebracht, andernfalls, wenn die drei Personen una res seien, würde folgen, dass mit dem Sohne zugleich auch der Vater und der heilige Geist habe in das Fleisch eingehen müssen. Ausdrücklich soll Roscellin erklärt haben (nach Anselm Ep. II, 41): tres deos vere posse dici, si usus admitteret (welche Aeusserung übrigens, mit gewissen Stellen Gregors von Nyssa und anderer griechischer Kirchenväter und selbst mit dem milden Urtheil Augustins über das Eine, den *νοῦς* und die Weltseele als die drei Hauptgötter der Neuplatoniker verglichen, nicht in dem Grade als häretisch und vom gemeinen Glauben abweichend erscheint, wie wenn Augustins und Anderer strengerer Monotheismus, der in manchen Wendungen dem sabellianistischen Modalismus sich annähert und nur vermöge der Unverträglichkeit der kirchlichen Incarnationslehre mit demselben darüber hinausgeht, als Maasstab angelegt wird). Was Anselm entgegenhält, ist die Realität der Gattungseinheit: unus Deus. Uebrigens konnte Roscellin, der kein Häretiker sein, sondern den christlichen Glauben festhalten und vertheidigen wollte, in der Meinung stehen, mit dem Ausdruck: tres substantiae (der sich u. a. auch bei Johannes Scotus auf die drei göttlichen Personen bezogen findet) nicht gegen die Kirchenlehre zu verstossen, da er substantia durchaus in der Bedeutung des selbstständig Existirenden versteht, in welcher es als Uebersetzung des griechischen Wortes *ὑπόστασις* gelten kann, welches bekanntlich in der Mehrheit (*τρεῖς ὑποστάσεις*) von den drei Personen gebraucht wird; er versties freilich gegen die kirchlich gewordene Terminologie, die substantia stets als Uebersetzung des griechischen Wortes *οὐσία* nimmt und es daher nur in der Einzahl gebraucht, um die Einheit des Wesens (essentia) zu bezeichnen, welcher Gebrauch um so constanter sein musste, da auch *οὐσία* die gleiche Doppelbedeutung, wie substantia, hat.

Zu dem Sabellianismus, dem Hauréau (ph. sc. I, S. 189 f.) irrthümlicherweise die Lehre des Roscellin gleichsetzt, bildet dieselbe auf Grund eines gemeinsamen Princip den geraden Gegensatz. Der Sabellianismus schliesst: drei Personen in der Gottheit sind drei Götter; nun giebt es nicht drei Götter, sondern nur einen Gott; also giebt es in der Gottheit nicht drei Personen (sondern nur drei Daseinsformen). Roscellin aber schliesst: drei Personen sind drei göttliche Wesen; nun giebt es drei göttliche Personen; also giebt es drei göttliche Wesen. Roscellin bekennt sich zu eben der Ansicht, welche die Sabellianer als eine unabweisbare, aber verwerfliche Consequenz der athanasianischen Doctrin bezeichneten, während die Vertheidiger der Kirchenlehre nicht zugaben, dass jene auch von ihnen als verwerflich erkannte tritheistische Ansicht wirklich eine Consequenz der athanasianischen Auffassung sei. Vom Arianismus andererseits unterscheidet sich Roscellins Lehre wesentlich durch die Anerkennung der Gleichheit der Macht (und des Willens) der drei göttlichen Personen. Mit Lanfranc, dem damals hochgefeierten Besieger der Berengar'schen Häresie, und mit Lanfrancs Schüler und Nachfolger Anselm scheint Roscellin anfangs sich hinsichtlich der Trinitätslehre im Einklang geglaubt zu haben, bis einer seiner Zuhörer, Johannes, sich brieflich an Anselm mit der Mittheilung der Roscellinschen Ansicht und Bitte um ein Urtheil wandte; dies gab dem Anselm den Anlass zur Bekämpfung des Roscellin.

Wilhelm von Champeaux, geb. um 1070, gest. als Bischof von Châlons-sur-Marne 1121, studirte unter Manegold von Lutenbach zu Paris, dann unter dem damals sehr berühmten (von Anselmus Cantuariensis wohl zu unterscheidenden) Anselm von Laon, endlich auch unter Roscellin zu Compiègne, zu dessen Richtung aber die seinige, welche die Realität des Universellen (obschon in re, dem Individuum imma-



ment) behauptet, einen scharfen Gegensatz bildet; er lehrte dann an der Kathedralschule zu Paris, die er 1108 verliess, um sich als Chorherr in die Abtei zu St. Victor zurückzuziehen; doch nahm er dort bald nachher seine Vorträge über Rhetorik, Philosophie und Theologie wieder auf und scheint den Grund zu der mystischen Richtung gelegt zu haben, die später in der Schule zu St. Victor herrschte. Von 1113—21 war Wilhelm Bischof von Châlons. Mit dem h. Bernhard von Clairvaux stand er bis zu seinem Tode in Freundschaft. Schriften theologischen Inhalts (*de eucharistia* und *de origine animae*, in welcher letzteren er sich für den Creatianismus, also für das unmittelbare Geschaffenwerden der Seelen bei dem Beginn ihres irdischen Daseins, erklärt) sind erhalten und (von Mabillon und Martène) edirt; über philosophische Probleme existiren einige Manuscripte; hauptsächlich sind wir auf die Angaben des Abälard angewiesen. Dieser sagt (in seiner *Historia calamitatum*) über Wilhelm von Champeaux: *erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudo accidentium varietas*. Abälard richtet hiergegen den Einwurf, dann müsste die nämliche Substanz verschiedene Accidentien erhalten, die mit einander unverträglich seien, insbesondere müsste (wie dies in der Schrift *de gener. et spec.* vermuthlich im Sinne Abälards anschaulich ausgeführt wird) das Nämliche an verschiedenen Orten sein. Denn ist das menschliche Wesen ganz in Sokrates, so ist es nicht in dem, was nicht Sokrates ist; ist es also zugleich auch in Plato, so muss Plato auch Sokrates sein und Sokrates ausser an seinem eigenen Orte sich auch an dem Orte des Plato befinden. Darauf hin soll Wilhelm von Champeaux seine Ansicht so umgestaltet haben, dass er statt essentialiter sagte: individualiter, also die allgemeine Substanz nicht nach ihrem vollen Wesen, sondern mittelst individueller Modification (nach anderer Lesart: indifferenten, unterschiedslos) in einem jeden der Individuen existiren liess. Wie übrigens das Problem der Trinität zu jener realistischen Ansicht hinführte und seinerseits durch dieselbe begreiflich werden sollte, geht am klarsten aus einer Stelle des Robert Pulleyn hervor, der (*sentent. I, 3*) einen „Dialektiker“ von jener Richtung sagen lässt: *species est tota substantia individuorum, totaque species eademque in singulis reperitur individuis; itaque species una est substantia, ejus vero individua multae personae, et hae multae personae sunt illa una substantia*. Hauréau (*philos. scol. I, S. 227*) hat mit Recht diese Stelle zur Erläuterung der Ansicht des Wilhelm von Champeaux citirt.

§ 5. Anselmus, geboren 1033 zu Aosta (Augusta Praetoria in Piemont), trat, durch Lanfrancs Ruf angezogen, 1060 in das Kloster zu Bec in der Normandie, ward 1063 Prior, 1078 Abt desselben, und war seit 1093 bis zu seinem Tode 1109 Erzbischof von Canterbury, welches Amt er nach den Principien des Papstes Gregor VII. verwaltete. Sein Motto: *Credo, ut intelligam*, fordert den Fortgang von der Unmittelbarkeit des Glaubens zu dem erreichbaren Maasse wissenschaftlicher Einsicht, aber durchaus nur in dem Sinne, dass der im Voraus bereits als Dogma feststehende (und nicht, wie bei den Vätern, mit dem philosophisch-theologischen Denken und durch dasselbe sich erst gestaltende) Glaubensinhalt schlechthin unangetastet bleibe, und die absolute Norm für das Denken sei. Das Resultat der Prüfung darf nur ein bejahendes sein; ist es in irgend



einem Betracht verneinend, so ist eben damit das prüfende Denken selbst als falsch und sündig erwiesen, indem das kirchlich sanctionirte Dogma der adäquate Lehrausdruck der von Gott geoffenbarten Wahrheit ist. Anselms Ruhm knüpft sich vornehmlich an den in der Schrift „Proslogium“ von ihm aufgestellten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes und an die von ihm in der Schrift „Cur Deus homo?“ entwickelte christologische Satisfactionstheorie. Das ontologische Argument ist der Versuch, Gottes Dasein aus dem Gottesbegriff selbst zu erweisen. Unter Gott verstehen wir, der Definition gemäss, das Grösste, was überhaupt gedacht werden kann. Dieses ist in unserm Intellect, da wir die Gottesvorstellung haben und selbst der Atheist begreift, was mit dem Ausdruck: das Grösste schlechthin, bezeichnet wird. Das Grösste aber kann nicht bloss im Intellect sein, denn dann liesse sich ein Anderes, Grösseres denken, welches ausserdem auch noch in der äusseren Wirklichkeit wäre. Also muss das Grösste im Intellect und zugleich auch in der äusseren Wirklichkeit sein. Also wird Gott nicht bloss von uns gedacht, sondern er existirt auch wirklich. Dass dieses Argument ein Fehlschluss sei, behauptete schon Anselms Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo zu Mar-Moutier; gegen seine Einwürfe versucht Anselm dasselbe in dem „Liber apologeticus“ zu retten. Nach Anselms kirchlich gewordener Satisfactionstheorie, welche wesentlich eine Anwendung juridischer Analogien auf ethisch-religiöse Verhältnisse ist, ist die Schuld des Menschen, weil gegen Gott begangen, unendlich schwer, muss daher nach Gottes Gerechtigkeit durch eine unendlich schwere Strafe gesühnt werden; sollte diese das Menschengeschlecht selbst treffen, so verfielen Alle der ewigen Verdammniss, was der göttlichen Güte widerstreiten würde; eine Vergebung ohne Sühne aber würde der göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten; also blieb, damit sowohl der Güte, als der Gerechtigkeit genügt werde, nur die stellvertretende Genugthuung übrig, die bei der Unendlichkeit der Schuld nur von Seiten Gottes als des allein unendlichen Wesens geleistet werden konnte; nur als ein von Adam stammender (jedoch sündlos von der Jungfrau empfangener) Mensch aber konnte er das Menschengeschlecht vertreten; also musste die zweite Person der Gottheit Mensch werden, um die Gott gebührende Genugthuung anstatt der Menschheit zu leisten und dadurch den gläubigen Theil derselben zur Seligkeit zu führen.

Die Werke Anselms sind zu Nürnberg durch Casp. Hochfeder 1491, ebendas. 1494, zu Paris 1544 und 1549, zu Köln 1573, ebend. durch Picardus 1612, dann namentlich von Gabr. Gerberon, Par. 1675, dann ebend. 1721 und Venet. 1744 herausgegeben worden und in neuerer Zeit in der J. P. Migne'schen Sammlung, Paris 1852.



Die Schrift: *Cur Deus homo?* hat neuerdings Hugo Laemmer, Berlin 1857, herausgegeben. Das *Monologium* und *Proslogium* nebst den zugehörigen Schriften: *Gaunilons liber pro insipiente* und *Ans. liber apologeticus* hat Carl Haas edirt als 1. Theil der *Sancti Anselmi opuscula philosophico-theologica selecta*, Tüb. 1863. Anselms Leben hat sein Schüler Eadmer, Mönch zu Canterbury, beschrieben (*de vita S. Anselmi* ed. G. Henschen in *Act. sanctorum* t. X, p. 866 sqq. und Gerberon bei seiner Ausgabe der Werke Anselms); hieraus haben auch Joh. von Salisbury und Andere geschöpft. Von Neueren handeln über Anselm namentlich Möhler in der Tüb. Quartalschrift, Jahrg. 1827 u. 28, wieder abgedr. in den ges. Schriften, hrsg. von Döllinger, Regensburg 1839, Bd. I, S. 32 ff., G. F. Franck, Tübingen 1842, und Rud. Hasse, Leipz. 1843—52; vgl. Charles Rémusat, *Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique et de la lutte spirit. avec le pouv. temporel*, Paris 1854, und Anselm von Canterbury als Vorkämpfer für die kirchliche Freiheit des 11. Jahrh., in G. Philipps und G. Görres hist.-polit. Bl. für das kath. Deutschland, Bd. 42, 1858. Ueber die Anselm'sche Satisfactionstheorie handelt insbesondere C. Schwarz (diss. *de satisf. Chr. ab Ans. Cant. exposita*, Gryph. 1841); vgl. Ferd. Chr. Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre und Andere.

Anselm fordert die unbedingteste Unterwürfigkeit unter die Autorität der Kirche in dem Maasse, dass, wenn hiernach allein die Periode der Scholastik, welcher er angehört, zu charakterisiren wäre, dieselbe nicht als die Zeit der noch unvollkommenen Accommodation der Philosophie an die Theologie, sondern als die der strengsten Subordination bezeichnet werden müsste (u. A. mit Cousin, der in seinem *Cours de l'histoire de la philosophie*, neuvième leçon, in: *Oeuvres* I, Bruxelles 1840, S. 190 die erste Periode als subordination absolue de la philosophie à la théologie bestimmt, die zweite als alliance, die dritte als commencement d'une séparation). Aber theils ist der Charakter des Anselmschen Philosophirens nicht der der gesamten Periode, da bei andern hervorragenden Denkern sich abweichende Richtungen geltend machen, gegen welche die strenge Kirchlichkeit sich erst den Sieg erkämpfen muss, theils ist die Absicht der vollsten Unterwerfung noch in weitem Abstände von jener durchgeführten Gestaltung der Philosophie in allen ihren Theilen zum Werkzeuge der Kirche, wie wir solche in der nächstfolgenden Periode namentlich bei Thomas und seinen Schülern finden.

Häufig spricht Anselm seinen Grundsatz aus, dass die Erkenntniss auf dem Glauben, nicht der Glaube auf vorangehender, durch Zweifel und Denken vermittelter Erkenntniss ruhen müsse. Er hat diesen Grundsatz aus Augustin (*de vera rel.* c. 24, 45; *de util. cred.* 9; *de ord.* II, 9) geschöpft, aber geschärft, sofern Augustin (*de vera rel.* a. a. O.; *Epist.* 120 ad Consent. § 3), so entschieden er bei den Manichäern die einseitige Basirung des Glaubens auf das Wissen bekämpft, doch auch diesen Weg mit und neben dem andern gelten lässt und eine wechselseitige Förderung von Glauben und Wissen annimmt. Anselm fügt seiner Forderung das Argument bei: wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, wer nicht erfährt, wird nicht verstehen (*de fide trin.* 3). Die Erkenntniss ist das Höhere; der Fortgang zu ihr ist Pflicht nach dem Maasse der Befähigung. *Cur Deus homo?* c. 2: wie die rechte Ordnung erfordert, dass wir die Geheimnisse des Christenthums erst glaubend in uns aufnehmen, ehe wir sie denkend erwägen, so scheint es mir Nachlässigkeit (*negligentia*) zu sein, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht auch trachten, das Geglaubte zu verstehen. Diese Sätze nimmt Anselm aber nicht in dem Sinne, dass, nachdem zunächst durch willige und vertrauensvolle Hingabe die Aneignung erfolgt und das Verständniss ermöglicht sei, nunmehr dem zur Einsicht Gelangten ein freies Urtheil über den Werth und die Wahrheit des Ueberlieferten



zustehe (in welcher Deutung der Satz auch von unserm Verhältniss zu der antiken Poesie, Mythologie und Philosophie gelten würde), sondern im Sinne der absoluten Unantastbarkeit der katholischen Lehre. Der Glaubensinhalt kann durch die aus ihm erwachsene Erkenntniss nicht zu höherer Gewissheit gebracht werden, denn er hat an sich ewige Festigkeit; viel weniger aber noch darf er bekämpft werden. Denn, sagt Anselm, ob das wahr sei, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern zweifellos daran festhaltend, diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demuth nach den Gründen seiner Wahrheit. Kann er es zur Einsicht in denselben bringen, so danke er Gott; kann er es nicht, so renne er nicht dagegen an, sondern beuge sein Haupt und bete an. Denn eher wird die menschliche Weisheit an diesem Felsen sich selbst einrennen, als den Felsen umrennen (*de fide trinit. c. 1 u. 2*). In dem Briefe, den Anselm dem Bischof Fulco von Beauvais zu dem Concil mitgab, welches gegen Roscellin gehalten werden sollte, erläutert er in gleichem Sinne den Satz: *Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut si intelligere non valet, a fide recedere*, und giebt — mit grösserer Consequenz als Humanität — den Rath, mit Roscellin auf der Synode sich nicht erst in eine Verhandlung einzulassen, sondern sofort den Widerruf von ihm zu verlangen. Der Erfolg konnte nur der sein, dass der Gegner unüberzeugt blieb und nur die Wahl hatte, entweder zum Märtyrer seiner Lehre zu werden oder heuchlerisch sich zu fügen. Roscellin hat zu Soissons, wie er selbst später erklärte, aus Todesfurcht das Letztere gewählt, um nach beseitigter Gefahr doch wieder auf seine unaufgegebene Ueberzeugung zurückzukommen. Nachträglich sucht ihn Anselm durch die Schrift *de fide trinitatis* zu widerlegen.

Der *Dialogus de grammatico*, wahrscheinlich Anselms früheste Schrift, ist das Gespräch eines Lehrers mit seinem Schüler über die von den Dialektikern damals (wie Anselm *c. 21* bezeugt) häufig behandelte Frage, ob grammaticus unter die Kategorie der Substanz oder unter die der Qualität zu subsumiren sei. Die grammatische Bildung gehört nicht zum Wesen des Menschen, wohl aber zum Wesen des Grammatikers als solchen; also lassen sich die Sätze aufstellen: *omnis homo potest intelligi sine grammatica; nullus grammaticus potest intelligi sine grammatica*; warum folgt aus diesen Prämissen nicht, was doch anscheinend nach den logischen Regeln daraus folgen sollte: *nullus grammaticus est homo*? Wegen des verschiedenen Sinnes, in dem die Prämissen gelten: Jeder Mensch kann in gewisser Hinsicht, sofern er nämlich nur als Mensch betrachtet wird, aber nicht in jeder Hinsicht, sofern er nämlich etwa auch Grammatiker ist, ohne grammatische Bildung sein; von dem Grammatiker aber gilt der Untersatz schlechthin. Also folgt nur, dass die Begriffe grammaticus und homo verschieden sind, aber nicht, dass kein Grammatiker ein Mensch sei. Ist der Grammatiker Mensch, so ist er Substanz; wie kann dann aber Aristoteles grammaticus als Beispiel eines Qualitätsbegriffs anführen? In grammaticus liegt ein Zweifaches, grammatica und homo (die adjectivische und die substantivische Bedeutung), jenes in dem Worte grammaticus an sich selbst (*per se*), dieses mittelbar (*per aliud*); wenn wir auf jene Bedeutung achten, so ist es Bezeichnung eines Wie (*Quale*), nicht eines Was (*Quid*), wenn aber auf diese, so ist es Bezeichnung einer Substanz, des homo grammaticus, und zwar einer *substantia prima*, sofern ein einzelner Grammatiker gemeint ist, einer *substantia secunda*, sofern die Species gemeint ist. Da die Dialektik es zunächst mit den Ausdrücken (*voces*) und deren Bedeutung und nur mittelbar mit den bezeichneten Dingen (*res*) zu thun hat (wie Anselm mit Boëthius annimmt, der in seinem Commentar zu den Kategorien sagt: *non de rerum generibus neque de rebus, sed de sermonibus rerum genera significantibus in hoc opere tractatus habetur*), so muss der Dialektiker sich an die



Bedeutung halten, die unmittelbar in den Worten an sich (*per se*) liegt, und also auf die Frage: *quid est grammaticus?* antworten: *vox significans qualitatem*; denn die direct bezeichnete *res* ist das *quale*, das *habens grammaticam*, und nur *secundum appellationem* wird der Mensch mitbezeichnet. — Diese Abhandlung zeigt, dass auch Anselm trotz seines „Realismus“ die Dialektik zunächst auf die *voces* bezieht, und dass er mit Aristoteles das Einzelwesen für die Substanz im ersten und vollsten Sinne (*substantia prima*), die *species* und das *genus* aber für die Substanz im secundären Sinne (*substantia secunda*) hält.

In dem *Dialogus de veritate* lässt Anselm nach Aristoteles die Wahrheit des bejahenden und verneinenden Urtheils von dem Sein oder Nichtsein des Ausgesagten abhängen; die *res enunciata* sei die *causa veritatis* für das Urtheil, obschon nicht dessen *veritas* oder *rectitudo* selbst. Von der Wahrheit des Urtheils und überhaupt des Gedankens unterscheidet Anselm eine Wahrheit des Thuns und überhaupt des Seins, und macht dann platonisirend nach Augustin den Schluss von dem Bestehen irgend welcher Wahrheit auf die Existenz der Wahrheit an sich, an der jedes andere Wahre, um wahr zu sein, participiren müsse. Die Wahrheit an sich ist nur Ursache; die Wahrheit des Seins ist ihre Wirkung und zugleich Ursache für die Wahrheit der Erkenntniss; diese letztere ist nur Wirkung. Die Wahrheit an sich, die *summa veritas per se subsistens*, ist Gott.

In dem (um 1070 schon vor dem *Dial. de verit.* verfassten) *Monologium* hat Anselm auf die realistische Annahme, dass die Güte, die Wahrheit und überhaupt die Universalien eine von den Einzeldingen unabhängige, nicht bloss eine diesen immanente, an ihr Bestehen gebundene Existenz (wie es die der Farbe im Körper ist) besitzen, einen Beweis für das Dasein Gottes gebaut, worin er im Wesentlichen dem Augustin (*de lib. arb.* II, 3—15; *de vera rel.* 54 ff.; *de trin.* VIII, 3, s. Grundr. II<sup>a</sup> S. 81; vgl. Boëth. *de consol. phil.* V, pr. 10) folgt. Es giebt viele Güter, die wir theils als Mittel oder des Nutzens wegen (*propter utilitatem*), theils an sich um ihrer innern Schönheit willen (*propter honestatem*) begehren. Diese Güter aber sind alle nur mehr oder minder gut, und setzen daher, gleich allem, was nur vergleichsweise das ist, was es ist, etwas voraus, was eben dies im vollen Sinne sei und woran sie ihren Maassstab haben; alle relativen Güter haben also ein absolutes Gut zur nothwendigen Voraussetzung; dieses *summum bonum* ist Gott (*Monol. c. 1*). Desgleichen ist jedes Grosse oder Hohe nur vergleichsweise gross oder hoch; es muss also ein absolut Grosses oder Hohes geben und dieses ist Gott (*c. 2*). Alles Seiende setzt ein absolutes Sein voraus, durch welches es ist, und dieses ist Gott (*c. 3*). Die Stufenreihe der Wesen (*naturae*) kann nicht der Art sein, dass sie in's Endlose fortlaufe (*nullo fine claudatur*); also muss es mindestens Ein Wesen geben, welches keins mehr über sich hat. Aber es giebt auch nur Ein solches; denn wären mehrere einander gleiche höchste Wesen, so würden sie entweder alle Antheil haben an der höchsten Wesenheit (*essentia*) oder mit dieser identisch sein; wenn sie daran Antheil haben, so sind nicht sie das Höchste, sondern die höchste Wesenheit ist dann das Höchste; wenn sie mit ihr identisch sind, so sind sie in ihr nothwendig auch einheitlich. Das einheitliche höchste Wesen aber ist Gott (*c. 4*). Das Absolute ist aus und durch sich selbst (*c. 6*), das Bedingte ist nach Stoff und Form nicht aus ihm, aber durch es geschaffen (*c. 7 ff.*). Das Geschaffene besitzt nicht an sich die Kraft der Beharrung im Sein, sondern bedarf der erhaltenden Gegenwart Gottes. *Sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget, nisi per ejusdem servatricem praesentiam* (*c. 13*; vgl. Augustin. *de civ. Dei* XII, 25 u. ö., wo die Welterhaltung als fortgehende Schöpfung aufgefasst und die Ansicht entwickelt wird, dass die Welt, wenn Gott ihr seine Macht und Gegenwart entzöge, augenblicklich in das Nichts zurücksinken würde). Jedes Einzelne, welches gerecht



ist, ist dies nur durch Participation an der Gerechtigkeit und von der Gerechtigkeit selbst verschieden; Gott aber ist nicht ein an der Gerechtigkeit participirendes Object, sondern die Gerechtigkeit selbst (c. 16). In dem Absoluten ist die Gerechtigkeit mit der Güte, Weisheit und jeder andern Wesensbestimmung (*proprietas*) identisch (c. 17); sie alle involviren die Ewigkeit und die Allgegenwart (c. 18 ff.). Gott hat alle Dinge durch sein Wort geschaffen, das ewige Urbild, dessen Abbild das Gewordene ist (c. 29 ff.). Der Sprechende und das von ihm gesprochene Wort bilden eine Zweiheit, ohne dass irgend zu sagen ist, was sie in der Zweizahl seien; sie sind nicht zwei Geister, nicht zwei Schöpfer etc.; sie sind andere (*alii*), aber nichts anderes (*aliud*); durch ihr gegenseitiges Verhältniss, für welches die Zeugung das treffendste Bild ist, sind sie zwei, durch ihr Wesen eins (c. 37 ff.). Um der Einheit willen muss mit der Selbstverdopplung ein Zurückstreben, ein Zusammenschluss sich verbinden; wie durch die Selbstverdopplung zu dem primitiven Bewusstsein, der *memoria*, das Bewusstsein des Bewusstseins, die *intelligentia*, hinzutritt, so bekundet sich das Streben nach dem Zusammenschluss als die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, die aus der *memoria* und *intelligentia* procedirt, d. h. als der heilige Geist (c. 49 ff.). — Die durchgängige, logisch ungerechtfertigte Hypostasirung von Abstractionen ist bei diesem „*exemplum meditandi de ratione fidei*“ offenbar; Anselm selbst erkennt thatsächlich an, dass er nicht zu dem Begriff von Personen gelangt sei, indem er (c. 78) die Ansicht äussert, nur die Armuth der Sprache nöthige uns, die *trina unitas* durch den Ausdruck *essentia* oder *natura*, und die *una trinitas* durch den Ausdruck *persona* (oder auch durch *substantia* im Sinne von *ὑπόστασις*) zu bezeichnen, in dem eigentlichen Sinne aber gebe es in dem höchsten Wesen ebensowenig eine Mehrheit von Personen, wie von Substanzen. *Omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias quot sunt personae; quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae.* (Anselm geht hier in derselben Richtung weiter fort, in welcher sich Augustin von der bei griechischen Theologen, wie Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, herrschenden generischen Auffassung der Trinität entfernt und dem Monarchianismus angenähert hat. Andererseits konnten Stellen dieser Art den Roscellin, der an der vollen Bedeutung des Begriffs der Person festhielt, leicht zu der Meinung führen, Anselm werde sich mit seiner Behauptung, die drei Personen seien drei *res per se* und könnten, falls nur der Gebrauch es gestatte, als drei Götter bezeichnet werden, einverstanden erklären müssen.)

In dem Monologium sucht Anselm auch noch (c. 67—77) das Wesen des menschlichen Geistes zu erkennen und seine Ewigkeit zu erweisen. Der menschliche Geist ist ein creatürliches Abbild des göttlichen Geistes und hat gleich jenem *memoria*, *intelligentia* und *amor*. Er kann und soll Gott als höchstes Gut lieben und alles andere um seinetwillen; in dieser Liebe liegt die Bürgschaft seiner Ewigkeit und ewigen Seligkeit, denn ein Ende derselben wird weder mit seinem Willen eintreten, noch auch gegen seinen Willen durch Gott, da dieser selbst die Liebe ist. Verschmäht aber der endliche Geist die Liebe Gottes, so muss er ewige Strafe leiden, und um sie zu erleiden, fortdauern, da er, wenn er vernichtet würde, keine Pein empfinden, also ohne die ihm gebührende Strafe bleiben würde; der *immutabilis sufficientia* der Seligen muss die *inconsolabilis indigentia* der Unseligen entsprechen. Die Liebe wurzelt im Glauben, dem Bewusstsein von ihrem Object, und zwar in dem lebendigen Glauben, der ein Streben nach seinem Objecte involvirt (dem *credere in Deum* im Unterschiede von dem blossen *credere Deum esse*), und bedingt ihrerseits die Hoffnung auf die endliche Erreichung des Erstrebten.



Dem Gottesbegriff, den Anselm im Monologium auf kosmologischem Grunde durch logisches Aufsteigen von dem Besondern zum Allgemeinen gewinnt, sucht er im Proslogium (Alloquium Dei, ursprünglich: *Fides quaerens intellectum*) ontologisch durch blosse Entwicklung seiner selbst die reale Gültigkeit zu vindiciren, also Gottes Dasein aus dem blossen Gottesbegriff zu erweisen, denn es hatte ihn beunruhigt, dass bei dem im Monologium eingeschlagenen Wege der Erweis des Daseins des Absoluten als abhängig von dem Dasein des Relativen erschien. Das ontologische Argument geben wir hier, da der Ausdruck selbst für die Entscheidung über die Beweiskraft von Bedeutung ist, mit Anselms eigenen Worten wieder. Domine Deus, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus, te esse bonum quo majus bonum cogitari nequit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo (nach Psalm XIV, 1): non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens quum audit hoc ipsum quod dico: bonum, quo majus nihil cogitari potest, intelligit utique quod audit, et quod intelligit utique in ejus intellectu est, etiam si non intelligat illud esse. (Aliud est rem esse in intellectu, et aliud intelligere rem esse. Nam quum pictor praecogitat imaginem quam facturum est, habet eam quidem jam in intellectu, sed nondum esse intelligit quod nondum fecit; quum vero jam pinxit, et habet in intellectu et intelligit jam esse quod fecit.) Convin- citur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid bonum quo majus cogitari nequit, quia hoc quum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. At certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest (sc. id, quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re (c. 2). Hoc ipsum autem sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod majus est utique eo, quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo majus cogitari nequit, non est id quo majus cogitari nequit, quod convenire non potest. Vere ergo est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse, et hoc es tu, Domine Deus noster (c. 3). Die Frage, wie dann aber auch nur der Thor in seinem Herzen sprechen oder denken könne, es sei kein Gott, beantwortet Anselm durch die Unterscheidung zwischen einem blossen cogitare der vox significans und dem intelligere id ipsum, quod res est (c. 4). Dass das Argument ein Fehlschluss sei, wurde schon von Zeitgenossen Anselms bemerkt, ohne dass sofort die Natur des Fehlers völlig klar geworden wäre. Jede Folgerung aus der Definition gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung der Existenz des Subjectes. In diesem richtigen Sinne hatte Augustin (der bereits Gott als das summum bonum, quo esse aut cogitari melius nihil possit, bezeichnet) aus der Definition Gottes seine Ewigkeit erschlossen: wer zugiebt, dass ein Gott sei, und demselben doch die Ewigkeit abspricht, widerspricht sich, denn im Wesen Gottes liegt die Ewigkeit; so gewiss, wie Gott ist, ist er auch ewig. Augustin. Confess. VII, 4: non est corruptibilis substantia Dei, quando si hoc esset, non esset Deus. (Die Stelle de trinit. VIII, c. 3 und andere, auf die öfters verwiesen wird, entsprechen vielmehr der Argumentation im Monologium.) Der Unterschied der Anselmschen Argumentation von der Augustinischen liegt darin, dass durch jene das Sein Gottes selbst erschlossen werden soll, und diese Eigenthümlichkeit des ontologischen Argumentes ist gerade sein Fehler. Mit logischem Rechte lässt sich nur erschliessen: So gewiss, als Gott ist, hat er Realität, was aber eine leere Tautologie ist, oder höchstens etwa: so gewiss, als Gott ist, ist er nicht nur im Geiste, sondern auch in der Natur, welchem letzteren Gegensatze Anselm fälschlich den des Vorgestelltwerdens und;



wirklichen Seins supponirt. Diese Supposition, welche zur Beseitigung der Clausel: wenn Gott ist, führt, knüpft sich bei Anselm sprachlich an die Verwechslung eines metaphorischen Gebrauchs des Ausdrucks „in intellectu esse“ mit dem eigentlichen. Zwar unterscheidet Anselm richtig den Doppelsinn: in der Vorstellung sein, und: als seiend erkannt werden, und will mit Recht nur die erstere Bedeutung seiner Argumentation zum Grunde legen; er vermeidet in der That die von ihm bezeichnete Verwechslung; aber er vermeidet nicht die andere, das Vorgestelltwerden, welches metaphorisch ein Sein des Objectes in dem Intellect genannt werden kann, in der That aber nur das Sein eines Bildes des (sei es wirklichen, sei es fingirten) Objectes in dem Intellect ist, mit einem realen Sein des Objectes in dem Intellect gleichzusetzen; hierdurch wird der trügerische Schein erzeugt, als ob bereits gesichert sei, dass das Object irgendwie existire, als ob also der Bedingung jedes Argumentirens aus der Definition, dass nämlich die Existenz des Objectes bereits feststehe, genügt sei, und es sich nur noch um die nähere Bestimmung der Art und Weise der Existenz handle; das, was als absurd erwiesen wird, ist in der That nicht die Meinung, die der Atheist hegt, dass Gott nicht existire und die Gottesvorstellung eine objectlose Vorstellung sei, sondern die Meinung, die er nicht hegt noch auch anzunehmen genöthigt werden kann, aber dem Anselm zu hegen oder doch annehmen zu müssen scheint, dass Gott selbst eine objectlose Vorstellung sei und als bloss subjective Vorstellung existire; dieser Schein wird so lange festgehalten, als er dazu dient, der Argumentation eine anscheinende Basis zu geben; im Schlusssatze aber, der doch nicht die blosse Art der Existenz, sondern das Sein selbst als Resultat der Argumentation zu enthalten prätendirt, wird dann wieder zu dem ursprünglichen Sinne des Gegensatzes in intellectu esse und in re esse, nämlich: vorgestellt werden und wirklich sein, zurückgekehrt. Den Anselm bestritt in einem anonymen liber pro insipiente ein Mönch Gaunilo in dem Kloster Marmoutier (Majus Monasterium nicht weit von Tours, nach Martène in dessen handschriftlicher Geschichte des Klosters, bei Ravaisson, rapports sur les bibliothèques de l'Ouest, Paris 1841, append. XVII ein Graf von Montigni, der nach Unglücksfällen, die er 1044 in Fehden erlitten hatte, in's Kloster getreten war, wo er noch bis 1083 gelebt hat). Gaunilo, der von dem übrigen Inhalt des Proslogiums mit grosser Achtung redet, trifft ganz richtig die schwache Stelle des Anselmschen Arguments, dem er entgegenhält, aus dem Verstehen des Gottesbegriffs folge nicht ein Sein Gottes im Intellect, woraus dann weiter ein Sein desselben in re sich ableiten lasse; das Sein dessen, quo majus cogitari nihil possit, in unserm Intellect gelte nur in dem gleichem Sinne, wie das Sein jedweden andern Dinges in unserm Intellect, sofern es gedacht werde, also z. B. auch einer fingirten Insel; würde es in dem volleren Sinne genommen: intelligere rem esse, was aber ja auch Anselm nicht wolle, so würde damit das zu Erweisende schon vorausgesetzt sein. Das reale Sein des Objectes müsse im Voraus feststehen, damit aus seinem Wesen seine Prädicate sich erschliessen lassen. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo quod majus est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum. Auf eine anschauliche Weise sucht dann Gaunilo aus dem Zuvielbeweisen darzuthun, dass das Argument fehlerhaft sei, indem nämlich auf gleiche Weise auch die Existenz einer vollkommenen Insel sich würde folgern lassen. Anselm aber wies in seiner Entgegnung in dem liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente den Vorwurf des Zuvielbeweizens ab, indem er die Zuversicht aussprach, dass sein Argument von allem gelte, praeter quod majus cogitari non possit (ohne freilich das Recht dieser Beschränkung der Argumentation auf das, was das Grösste schlechthin sei, darzuthun), und fiel in seinen Erörterungen, die den Sitz des Fehlers betreffen, da auch Gaunilo noch nicht mit voller



logischer Bestimmtheit den trügerischen Schein bei der Metapher: in intellectu esse, aufgedeckt hatte, in den alten Fehler zurück, das cogitari und intelligi mit einem eigentlichen esse in cogitatione vel intellectu gleichzusetzen, so dass er beständig, ohne die Absurdität zu bemerken, zwei Wesen miteinander vergleicht, wovon dem einen zwar das Gedachtwerden, aber nicht das Sein zukomme, dem andern dagegen ausser dem Gedachtwerden auch noch das Sein, und nun schliesst, das letztere sei um das Sein grösser, als jenes; das grösste denkbare Wesen also, das doch im Intellect sei, könne nicht bloss im Intellect, sondern müsse auch noch ausserhalb des Intellects in der Wirklichkeit sein. Der Widerspruch, dass das Grösste als im blossen Intellect seiend ebensowohl einerseits das Grösste sein müsste, wie auch andererseits nicht sein könnte, beweist nicht, dass es auch noch eine Existenz in re habe, sondern vielmehr, dass der Ausdruck, sofern es gedacht werde, sei es im Intellect, im eigentlichen Sinne falsch und unzulässig ist, mindestens gilt er nicht vor erwiesener Existenz. — Den andern Mangel des Argumentes, dass nämlich der unbestimmte Begriff dessen, über welches hinaus nichts Grösseres gedacht werden könne, von dem Begriff eines persönlichen Gottes noch weit absteht, hat Anselm durch die Entwicklung des Begriffs des Grössten, was denkbar sei, zu ergänzen gesucht (c. 5 ff.), indem er zeigt, dass das Grösste als Schöpfer, als Geist, als allmächtig, als barmherzig etc. gedacht werden müsse. — Die in neuerer Zeit mehrfach und namentlich auch von Hasse (Anselm, II, S. 262 — 272) geäusserte Ansicht, das ontologische Argument stehe und falle mit dem Realismus, ist falsch; diese Ansicht ist bei den Argumenten des Monologiums zutreffend, welche in der That auf der platonisch - augustinischen Ideenlehre ruhen, aber nicht bei dem im Proslogium entwickelten Argument, an dessen Verwechselung des intelligi mit dem esse in intellectu der Realismus, der den subjectiven Begriffen reale Universalien, welche durch sie erkannt werden, entsprechen lässt, keineswegs gebunden ist. Wohl involviret der Realismus die Voraussetzung (welche übrigens auch der Nominalismus als solcher nicht schlechthin abweist, sondern nur der Skepticismus dahingestellt sein lässt und der Criticismus durch Unterscheidung der empirischen Objectivität von der transscendentalen bekämpft), dass die Denknöthwendigkeit auch das objectiv-reale Sein verbürge; aber diese Voraussetzung ist sehr verschieden von der dem ontologischen Argument zu Grunde liegenden Verwechselung des Gedachtwerdens mit dem Sein des Gedachten selbst in unserm Verstande; sie besagt nur, dass dasjenige, von dem der Satz oder das Urtheil, dass es existire, kategorisch (nicht bloss hypothetisch) durch logisches Denken fehlerlos erwiesen sei, auch wirklich existire, aber nicht, dass dasjenige, was wir, sei es willkürlich oder auch mit subjectiver Nothwendigkeit, vorstellen, oder dessen Begriff wir verstehen, in eben dieser Vorstellung oder diesem Verständniss irgendwie selbst existire oder auch um dieser Vorstellung und dieses Verständnisses willen als objectiv existirend anerkannt werden müsse.

Das Verdienst Anselms um die Lehre von der Erlösung und Versöhnung der Menschheit in der Schrift: *Cur Deus homo?* (von der das erste Buch 1094, das zweite 1098 verfasst worden ist) liegt in der Ueberwindung der bis dahin vielverbreiteten Annahmen eines Loskaufs von dem Teufel, welche bei mehreren Kirchenlehrern (z. B. bei Origenes und anderen Griechen, auch bei Ambrosius, Leo d. Gr. etc.) in das Eingeständniss einer Ueberlistung des Teufels durch Gott auslief. Anselm setzt an die Stelle des Conflicts der Gnade Gottes mit dem (auch von Augustin de lib. arbitr. III, 10 behaupteten) Rechte des Teufels den Conflict zwischen der Güte und der Gerechtigkeit Gottes, der in der Menschwerdung seine Lösung fand. Der Mangel seiner Theorie ist die (dem mittelalterlichen Prävaliren der Seite des Gegensatzes zwischen Gott und Welt gemässe) Transscendenz, in welcher der



Act der Versöhnung Gottes, obschon vermittelt der Menschheit Jesu, ausserhalb des Bewusstseins und der Gesinnung der zu erlösenden Menschen vollzogen wird, so dass vielmehr die juridische Forderung einer Abtragung der Schuld, als die ethische einer Läuterung der Gesinnung zur Erfüllung gelangt. Das paulinische „Sterben und Auferstehen mit Christo“ wird nicht mit durchdacht, die subjectiven Bedingungen der Aneignung des Heils bleiben unerörtert, eine gleichmässige Rettung aller Menschen möchte in der Consequenz liegen, und die Beschränkung der Frucht des fremden Verdienstes Christi auf den Theil der Menschen, der gläubig die Gnade annimmt, muss als eine willkürliche erscheinen, so dass diese Aneignung kirchlicherseits auch an andere, bequemere Bedingungen, schliesslich an das Ablassgeld, geknüpft werden konnte. Gegen die realistische Betonung des objectiv-göttlichen Momentes trat die Geltung der Subjectivität der menschlichen Personen zurück (die umgekehrt ein einseitiger Nominalismus bis zur Zerreissung der Gemeinschaft steigern konnte). Dieser Mangel musste in der Folgezeit eine reformatorische Bewegung hervorrufen, die, zunächst gegen die äussersten Consequenzen gerichtet, in einer ethisch-religiösen Umbildung der Fundamentalanschauung selbst sich vollendete. Doch mag hier die blossе Andeutung dieser specifisch-theologischen Momente genügen.

§ 6. Petrus Abälardus (Abeillard oder Abélard), geboren 1079 zu Pallet (oder Palais) in der Grafschaft Nantes, unter Roscellin, Wilhelm von Champeaux und andern Scholastikern gebildet, dann an verschiedenen Orten, insbesondere auch öfters zu Paris, lehrend, gestorben 1142 in der Priorei St. Marcel bei Châlons sur Saone, vertritt in der Dialektik eine sowohl das nominalistische Extrem des Roscellin, als auch das realistische des Wilhelm von Champeaux vermeidende, jedoch dem strengen Nominalismus nahe stehende Richtung, indem er zwar nicht in den einzelnen Worten als solchen, wohl aber in den Aussagen (sermones) das Allgemeine findet. Im göttlichen Geist existirten die Formen der Dinge vor der Schöpfung als Begriffe (conceptus mentis). Abälard stellt in seiner Einleitung in die Theologie den Grundsatz auf, dass die vernünftige Einsicht erst den Glauben begründen müsse, indem dieser sonst seiner Wahrheit nicht sicher sei. Der Trinitätslehre giebt er im Gegensatz zu dem Trithemus des Roscellin und im Anschluss an augustinische Ausdrücke durch die Deutung der drei Personen auf Gottes Macht, Weisheit und Güte eine monarchianische Wendung, jedoch ohne die Personalität jener Attribute aufzuheben. Die platonische Weltseele deutet er auf den heiligen Geist oder die göttliche Liebe hinsichtlich ihrer Beziehung zur Welt, sofern diese Liebe Allen, auch den Juden und Heiden, irgend welche Güter verleihe. In der Ethik legt Abälard Gewicht auf die Gesinnung; nicht die That als solche, sondern die Absicht begründet Sünde oder Tugend. Was nicht gegen das Gewissen ist, ist nicht Sünde, obschon es fehlerhaft sein kann, sofern nämlich das Gewissen irrt; zur Tugend reicht die Ueberein-



stimmung der Gesinnung mit dem Gewissen nur dann zu, wenn dasselbe für gut oder Gott wohlgefällig eben das hält, was wirklich gut oder Gott wohlgefällig ist. Einem christlich modificirten Platonismus huldigten Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches und Adelard von Bath, waren jedoch bemüht, daneben auch an der Autorität der Aristotelischen Lehren in Bezug auf die Erkenntniss der Sinnenwelt festzuhalten. Unter den Logikern jener Zeit sind als Vertreter bestimmter realistischer Richtungen noch Walther von Mortagne und besonders Gilbertus Porretanus, der Verfasser eines Commentars zu (Pseudo-) Boëthius de trinitate und einer Schrift über die sechs letzten Kategorien, von Bedeutung. Abälard's Schüler, Petrus Lombardus, der „Magister sententiarum“, verfasste ein Lehrbuch der Theologie, welches lange Zeit hindurch allgemein als Grundlage des theologischen Unterrichts und der dialektischen Erörterung theologischer Probleme gedient hat. In Opposition zu der hohen Werthschätzung der Dialektik und besonders zu ihrer Anwendung auf die Theologie traten mystische Theologen, wie Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor. Gegen die einseitige Streitlogik und für Verbindung classischer Studien mit der Schultheologie wirkte als gelehrter und eleganter Schriftsteller Johannes von Salisbury. Alanus ab insulis (aus Lille) verfasste im kirchlichen Sinne eine auf Sätze der Vernunft gegründete Darstellung der Theologie. Amalrich von Bene und David von Dinant erneuerten Doctrinen des Dionysius Areopagita und des Johannes Scotus Erigena unter pantheistischer Identificirung von Gott mit dem Wesen der Welt.

Ein Theil der Schriften Abälards, insbesondere sein Briefwechsel mit Heloise, sein Commentar zum Römerbrief und seine Einleitung in die Theologie, wurde zuerst aus den Manuscripten des Staatsraths François d'Amboise durch Quercetanus (Duchesne) Par. 1616 herausgegeben, die theologia christiana in dem Thesaurus novus anecdotorum von Martène und Durand, t. V., 1717, die Ethik oder das Buch: Scito te ipsum, in dem Thesaurus anecdotorum novissimus von B. Pez, t. III, 1721, der Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum von F. H. Rheinwald, Berl. 1831, und von demselben eine Epitome theologiae christianae, Berol. 1825, ferner von Victor Cousin Oeuvres inédites d'Abélard, Paris 1836, worin namentlich die theologische Schrift Sic et non, welche einander entgegengesetzte Aussprüche von Kirchenvätern enthält, jedoch unvollständig, ferner die von Abälard verfasste Dialektik, das von Cousin dem Abälard zugeschriebene Fragment de generibus et speciebus und Glossen zu der Isagoge des Porphyrius, zu des Aristoteles Categ. und de interpretatione und zu den Topica des Boëthius enthalten sind, und von Victor Cousin, C. Jourdain und E. Despois Petri Abälardi opera, Par. 1849 ff.; die Schrift Sic et non haben vollständig zuerst E. L. Th. Henke und G. Steph. Lindenkohl Marburg 1851 edirt.

Abälards Leben ist von ihm selbst in der Historia calamitatum mearum beschrieben worden; über dasselbe und insbesondere über sein Verhältniss zu Heloise



handeln: Gervaise Par. 1720, John Berington Birmingh. u. Lond. 1787, deutsch von Sam. Hahnemann Leipz. 1789, Fessler 1806, Fr. Chr. Schlosser, Abälard und Dulcin, Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen, Gotha 1807, Guizot, Par. 1839, Feuerbach, Leipz. 1844; die schon 1616 erschienene Schrift: *les amours, les malheurs et les ouvrages d'Abélard et Héloïse* hat Villemain Par. 1835 von Neuem herausgegeben. Ueber seine Dogmatik und Moral handelt Frerichs Jena 1827, über die Principien seiner Theologie Goldhorn Leipz. 1836, über seine wissenschaftliche Bedeutung überhaupt Cousin in seiner *Introduction zu den Oeuvres inéd.*, Par. 1836, und J. A. Bornemann in der Abhandlung: *Anselmus et Abaelardus sive initia scholasticismi*, Havniae 1840. Das vollständigste Werk über Abälard hat Charles de Rémusat verfasst: *Abélard*, Paris 1845, wo auch aus den noch unedirten Abälardschen *Glossulae super Porphyrium* (verschieden von den in Cousins Ausgabe der *Ouvr. inéd.* befindlichen *Glossae*) Mittheilungen, aber zuweilen an entscheidenden Stellen nur in französischer Umschreibung gemacht werden. J. L. Jacobi, *Abälard und Heloise*, Berlin 1850. A. Wilkens, *Peter Abälard*, Bremen 1855. G. Schuster, *Ab. u. Heloise*, Hamb. 1860. Ed. Bonnier, *Ab. et St. Bernard*, Paris 1862. H. Hayd, *Ab. und seine Lehre*, Regensburg 1863.

Bernhard's von Chartres Abhandlung über den *Megacosmus* und *Microcosmus* existirt handschriftlich in mehreren Exemplaren auf der Kgl. Bibliothek zu Paris; einzelnes daraus hat Cousin veröffentlicht in dem Anhang zu den *Oeuvres inéd. d'Abélard*, p. 627—639; ebend. 640—644 ist einiges aus Bernhards allegorischer Deutung der *Aeneide* Virgils abgedruckt.

Die Schrift des Wilhelm von Conches über die Natur unter dem Titel: *Magna de naturis philosophia* wurde 1474 herausgegeben; von der *Philosophia minor* ist der Anfang unter dem Titel *περὶ διδασκῶν* bei den Werken des Beda Venerabilis, Basil. 1563; Colon. 1612 und 1688, II, p. 206 sqq. gedruckt; neuerdings hat Cousin, *Oeuvres inéd. d'Abél.* p. 669—677 einiges aus der *secunda* und *tertia philos.* (d. h. aus der Anthropologie und Kosmologie) desselben veröffentlicht; Glossen zu des Boëthius Schrift *de consolat. philos.* hat Ch. Jourdain im Auszuge in den *Notices et extraits des manuscrits XX*, 2, 1861 herausgegeben; vielleicht gehört (nach Hauréau's Vermuthung) dem Wilhelm von Conches auch der Commentar zum Platonischen *Timaeus* an, woraus Cousin (welcher den am Anfange des zwölften Jahrhunderts lebenden Honorius von Autun für den Verfasser hält) in dem Anhang zu den *Ouvr. inéd. d'Ab.* p. 648—657 Auszüge veröffentlicht hat. Die *Dragmaticon philosophiae* betitelte Schrift, sein letztes Werk, ist als *Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho* von Guil. Grataroli Argentorati 1567 edirt worden.

Aus Adelard's von Bath Schrift *de eodem et diverso* hat Jourdain, *rech. crit.* 2. éd., 1843, p. 258—277 Bruchstücke mitgetheilt.

Briefe theologischen Inhaltes von Walter von Mortagne sind gedruckt bei d'Achery, *spicileg. ed. de la Barre*, Par. 1723, III, p. 520 sqq.; auch Mathoud bei seiner Ausgabe der Werke des Robert Pulleyn Par. 1655 theilt einiges von ihm mit.

Des Gilbertus Porretanus Commentar zu (Pseudo-) Boëthius *de trinitate* ist in der Ausgabe der Schriften des Boëthius Basil. 1570, p. 1128—1273 abgedruckt; seine Schrift *de sex principiis* ist in den ältesten lateinischen Ausgaben des Aristoteles bei dem Organon, separat aber namentlich von Arnold Woestefeld Leipz. 1507 edirt worden. Vgl. über ihn Lipsius in Ersch und Gruber's *Encycl. Sect. I*, Theil 67.



Petri Lombardi libri quatuor sententiarum sind Venet. 1477, Basil. 1516, Col. 1576 u. ö. edirt worden, des Robertus Pullus Sentenzen und zugleich die des Peter von Poitiers durch Mathoud, Paris 1655; aus den Quaestiones de divina pagina oder der Summa theologiae des Robert von Melun hat du Boulay in der Hist. univ. Par. Fragmente veröffentlicht, dann auch Hauréau, ph. sc. I, p. 332 sqq.

Bernardi Clarevallensis opera ed. Martène, Venet. 1567; ed. Mabillon, Paris 1696 und 1719; über ihn handeln Neander Berl. 1813 und Ellendorf, Essen 1837. Hugonis a S. Victore opera, Venet. 1588; stud. et industr. Canonicorum abbat. S. Vict. ed. Rothomag. 1648; über ihn handelt A. Liebner, Leipz. 1836. Richardi a S. Vict. opera, Venet. 1506; Par. 1518; über ihn handelt Engelhardt, Erlangen 1838. Vgl. über die orthodoxen, wie auch über die häretischen Mystiker jener Zeit Heinrich Schmid, der Mysticismus in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824; Görres, die christl. Mystik, Regensb. 1836—42; Helfferich, die christl. Mystik, Hamb. 1842.

Des Johannes von Salisbury Policraticus sive de nugis curialium et vestiigiis philosophorum ist zuerst in einer undatirten Ausgabe, Brüssel gegen 1476, dann Lyon 1513 u. ö., die Briefe sind Paris ed. Masson 1611 und mit dem Policraticus in der Bibl. max. patrum Lugd. 1677, t. XXIII. gedruckt worden, der Metalogicus Par. 1610 u. ö., den Entheticus (Nutheticus) hat Christian Petersen Hamb. 1843 herausgegeben mit literaturgeschichtlichen Untersuchungen; eine Gesamtausgabe der Werke hat A. Giles besorgt, 5 voll., Oxford 1848. Ueber ihn handeln: Herm. Reuter, Joh. v. S., zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im zwölften Jahrhundert, Berl. 1842; Carl Schaarschmidt, J. S. in seinem Verhältniss zur class. Litteratur, im Rhein. Mus. f. Ph., N. F., XIV, 1858, S. 200—234 und: Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipz. 1862.

Alani ab insulis op. ed. de Visch, Antv. 1653. De arte catholicae fidei ed. Pez, in Thes. anecd. t. I.

Ueber Amalrich von Bena und David von Dinant handelt Krönlein in den th. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1847, S. 271—330.

Abälards Namen hat ausser dem grossen Lehrtalent und den kirchlichen Conflicten (Verurtheilung durch zwei Synoden zu Soissons 1121 und zu Sens 1140) das unglückliche Liebesverhältniss zu Heloise, der Nichte des rachsüchtigen Canonicus Fulbert, populär gemacht. Sehr richtig nennt Rémusat Abälards Unterricht „plus original pour le talent, que pour les idées“ (Abél. I, p. 31). Victor Cousin sagt (Ouvrages inéd. d'Ab., introduct. p. VI): „c'est l'application régulière et systématique de la dialectique à la théologie qui est peut-être le titre historique le plus éclatant d'Abélard“; er meint (p. III sq.), seit Karl dem Grossen und schon früher habe man wohl theils Grammatik und elementare Logik, theils Dogmatik gelehrt, aber fast gar nicht die Dialektik in die Theologie eingeführt; das habe vornehmlich Abälard gethan. „Abélard est le principal auteur de cette introduction; il est donc le principal fondateur de la philosophie du moyen-âge, de sorte que la France a donné à la fois à l'Europe la scolastique au douzième siècle par Abélard, et au commencement du dix-septième, dans Descartes, le destructeur de cette même scolastique et le père de la philosophie moderne“ (p. IV). Es liegt in dieser Aeusserung einiges Wahre, jedoch mit starker Ueberspannung. Anselm hat vor Abaelard und mit grösserer Virtuosität die Dialektik auf die Theologie angewandt und in seiner Weise die Dogmatik rationalisirt; mit noch höherer Genialität hat im Anschluss an Dionysius Areopagita, mithin an den Neuplatonismus, Johannes Scotus Erigena eben diese Anwendung vollzogen, die auch bei den Kirchenvätern,



insbesondere bei Augustin, keineswegs fehlt; auch der Zeitraum zwischen Johannes Scotus und Anselmus zeigt manche beachtungswerthe Versuche der Anwendung von Dialektik auf theologische Fragen, insbesondere auf die Lehre vom Abendmahl und von der Trinität. Abälard ist also nur auf einem schon gebahnten Wege fortgegangen. Eigenthümlich ist ihm mehr die leichte und geschmackvolle Darstellung, als die streng dialektische Form; doch hat er allerdings zur bleibenden Geltung der letzteren in der Theologie wesentlich beigetragen. Gegenüber der strengen Orthodoxie Anselms zeigt er eine für jene Zeit ziemlich starke rationalistische Tendenz.

Abälard kannte, wie die damaligen Scholastiker überhaupt, griechische Schriften nur aus lateinischen Uebersetzungen, den Plato nur aus den Anführungen des Aristoteles, Cicero, Macrobius, Augustinus und Boëthius, aber, wie es scheint, nicht aus der Uebersetzung des Chalcidius von einem Theile des Dialogs Timaeus, die ihm hätte zugänglich sein können, von Aristoteles nicht nur nicht die Physik und Metaphysik, sondern auch nicht die beiden Analytiken, die Topik und die Schrift *de sophistarum elenchis*, sondern nur die Kateg. und *de interpretatione*. Er selbst sagt in seiner (spät und wahrscheinlich erst 1140 — 42 verfassten) Dialektik (bei Cousin S. 228 f.): *Sunt autem tres, quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur: Aristotelis enim duos tantum, Praedicamentorum scilicet et Periermenias libros, usus adhuc Latinorum cognovit, Porphyrii vero unum, qui videlicet de quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, introductionem ad ipsa praeparat Praedicamenta; Boëthii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet Divisionum et Topicorum cum Syllogismis tam categoricis quam hypotheticis.* Dass er die Physik und Metaphysik nicht kenne, sagt er ebend. S. 200, und dass er Plato's Dialektik nicht aus dessen eigenen Schriften entnehmen könne, weil diese nicht übersetzt seien, ebend. S. 205 f. In der nächsten Zeit nach Abälard und zum Theil bereits während seines Lebens verbreitete sich die Kenntniss der übrigen logischen Schriften des Aristoteles; auch dem Abälard selbst muss (wie Prantl, *Gesch. der Log.* II, S. 100 ff. nachweist) mittelbar Einzelnes aus eben diesen Schriften bei der Abfassung seiner Dialektik bekannt gewesen sein. Zu einer Stelle der Chronica des Robert de Monte bei dem Jahre 1128 hat eine „*alia manus*“, die aber nach Pertz, *Monum.* VIII, S. 293 gleichfalls aus dem zwölften Jahrhundert ist, die Notiz beigefügt: *Jacobus Clericus de Venetia transtulit de graeco in latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scilicet Topica, Analyt. pr. et post. et Elenchos, quamvis antiquior translatio haberetur.* Die ältere Uebersetzung dieser Theile des Organon ist die des Boëthius, die aber nicht verbreitet war; auch die neue Uebersetzung wurde nicht sofort allgemein bekannt und war insbesondere dem Abälard nicht zu Gesichte gekommen, als dieser seine Dialektik schrieb. Im Jahr 1132 verfasste Adam von Petit-Pont, ein Lehrer des Triviums in Paris, ein Buch *de arte dialectica* (nach einer Notiz bei Cousin, *fragm. de philos. du moyen-âge*, Paris 1855, S. 335); von eben diesem Adam bezeugt Johann von Salisbury, er habe in seiner *Ars disserendi* sich an die erste Analytik des Aristoteles angeschlossen. Gilbertus Porretanus, gest. im Jahr 1154, citirt bereits die Aristotelische Analytik als ein verbreitetes Werk. Sein Anhänger, Otto von Freising, hat die Topik, die Analytica und die *Elench. soph.* zuerst oder doch als einer der Ersten nach Deutschland gebracht, vielleicht in der Boëthianischen Uebersetzung. Johann von Salisbury kennt sowohl diese, als auch neu angefertigte Uebersetzungen, welche letzteren grössere Wörtlichkeit erstrebten.

Abälard erkennt in der Dialektik den Aristoteles als die oberste Autorität an. Charakteristisch für das Autoritätsbedürfniss jener Zeit ist Abälards Wort bei einer



Differenz in Betreff der Definition des Relativen zwischen Plato und Aristoteles (Dial. p. 204), es lasse sich wohl eine Mittelstrasse halten, doch das dürfe nicht sein, denn: si Aristotelem Peripateticorum principem culpae praesumamus, quem amplius in hac arte recipiemus? Nur Eins ist ihm bei Aristoteles unleidlich, sein Kampf gegen seinen Lehrer Plato. Am liebsten will Abälard durch günstige Deutung der Worte Plato's Beiden Recht geben (Dial. p. 206). Freilich gehören diese Aeusserungen dem Alter Abälards an. Im Kampf gegen Dialektiker seiner Zeit hat er mitunter ihren Führer, den Aristoteles, wenn dieser mit der theologischen Autorität in Conflict zu kommen schien, wegwerfend beurtheilt (Theol. Christ. III, p. 1275; ib. 1282: „Aristoteles vester“).

Der Dialektik weist Abälard die Aufgabe zu, das Wahre und Falsche zu unterscheiden. Dial. p. 435: veritatis seu falsitatis discretio. Glossulae super Porphyrium bei Rémusat p. 95: est logica auctoritate Tullii (vgl. Boëth. ad Top. Cic. p. 762) diligens ratio disserendi, i. e. discretio argumentorum per quae disseritur i. e. disputatur. Die logische discretio wird vollzogen mittelst der discretio impositionis vocum (Dial. p. 350). Si quis vocum impositionem recte pensaverit, enuntiationum quarumlibet veritatem facilius deliberaverit, et rerum consecutionis necessitatem velocius animadverterit. Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione discutiat; physicae vero proprium est inquirere utrum rei natura consentiat enuntiationi, utrum ita sese, ut dicitur, rerum proprietas habeat vel non (ibid. p. 351). Die Physik ist die Voraussetzung der Logik, denn man muss die Eigenthümlichkeit der Objecte kennen, um die Worte richtig anzuwenden (ebend.). Die Worte sind, wie Abälard nach der damals allgemeinen Weise im peripatetischen Sinne lehrt, von den Menschen erfunden worden, um ihre Gedanken auszudrücken; die Gedanken aber sollen den Dingen gemäss sein. Theol. christ. p. 1275: vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, quum videlicet per illa vocabula suos intellectus manifestare vellent. Cf. ib. p. 1162 sq. über die cognatio zwischen den sermones und intellectus. Dial. p. 487: neque enim vox aliqua naturaliter rei significatae inest, sed secundum hominum impositionem; vocis enim impositionem summus artifex nobis commisit, rerum autem naturam propriae suae dispositioni reservavit, unde et vocem secundum impositionis suae originem re significata posteriorem liquet esse. Aber die menschliche Rede ist, weil von menschlichem Ursprung, darum doch nicht willkürlich, sondern hat in den Dingen ihre Norm. Introd. ad theol. II, 90: constat juxta Boëthium ac Platonem (freilich ebenso auch nach Arist. de interpr. 1) cognatos de quibus loquuntur rebus oportere esse sermones.

Wie Abälard zu dem Problem des Nominalismus und Realismus, der Lehre von den Universalien, stehe, ist immer noch streitig. In seiner Dialektik geht er nicht eigens darauf ein; in den Glossae in Porphyrium begnügt er sich mit einer Erläuterung des Wortsinns der Porphyrianischen Stelle, die eben nur das Problem selbst bezeichnet, nur in den Glossulae super Porphyrium hat er seine Ansicht dargelegt; aber diese Glossulae existiren bloss handschriftlich; Rémusat hat viele Mittheilungen daraus gemacht, aber gerade an den entscheidendsten Stellen den lateinischen Text nicht mit abdrucken lassen. Dazu kommt, dass der Tractat de intellectibus und der de generibus et speciebus, woraus sich Bestimmteres entnehmen liesse, beide dem Abälard nur mit Unrecht beigelegt werden. Doch lassen sich die Grundzüge seiner Ansicht wohl erkennen. Sein Schüler Johannes von Salisbury bezeichnet dieselbe als eine Umformung des Roscellin'schen Nominalismus in dem Sinne, dass Abälard nicht in den voces als solchen, sondern in den sermones das Allgemeine



gefunden habe; der Hauptgrund der Vertreter dieser Richtung gegen den Realismus sei der Satz, ein Ding könne nicht von einem Dinge prädicirt werden, das Allgemeine aber sei das von Mehreren Prädicirbare, also kein Ding. Joh. Sal. Metalog. II, 17: *alius sermones intuetur et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum; in hac autem opinione deprehensus est peripateticus Palatinus Abaelardus noster; — rem de re praedicari monstrum dicunt.* Hiermit stimmen Abälard's eigene Aeusserungen zusammen. Abälard sagt Dial. p. 496: *nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus; das Universelle aber definirt er (bei Rémusat II, 104) als das, quod de pluribus natum est praedicari (nach Arist. de interpret. c. 7: τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον);* also liegt die Allgemeinheit in dem Wort; aber sie liegt doch auch nicht in dem Wort als solchem, so dass dieses selbst etwas Allgemeines wäre (jedes Wort ist ja selbst ein einzelnes Wort), sondern in dem auf eine Classe von Objecten bezogenen Wort, in dem Wort, sofern es von diesen Objecten prädicirt wird, also in der Aussage, sermo; nur metaphorisch werden die bezeichneten Objecte selbst Universalia genannt. Rémusat II, p. 105: *Ce n'est pas le mot, la voix, mais le discours, sermo, c'est à dire l'expression du mot, qui est attribuable à divers, et quoique les discours soient des mots, ce ne sont pas les mots, mais les discours qui sont universels. Quant aux choses, s'il était vrai qu'une chose pût s'affirmer de plusieurs choses, une seule et même chose se retrouverait également dans plusieurs, ce qui répugne.* Ebend. S. 109: *il décide que bien que ces concepts ne donnent pas les choses comme discrètes ainsi que les donne la sensation, ils n'en sont pas moins justes et valables et embrassent les choses réelles, de sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes, car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent; au sens propre ce serait dire qu'ils sont substances et l'on veut dire seulement que les objets qui donnent lieu aux universaux subsistent.* Zur Erläuterung können, da Rémusat hier Abälards Ausdruck nicht mittheilt, einigermaßen Abälards eigene Worte über die Definition, die auf das Allgemeine geht, dienen (Dial. p. 496), das Definitum sei das nach seiner Bedeutung (und nicht nach seiner eigenen Wesenheit) erklärte Wort (*nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum*). Die französischen Historiker pflegen diese Ansicht Abälard's als Conceptualismus zu bezeichnen; doch legt Abälard selbst keineswegs auf den subjectiven Begriff, conceptus, als solchen das Hauptgewicht, sondern auf das Wort in seiner Beziehung zu dem bezeichneten Object. Der Kern seiner Ansicht liegt in dem Ausspruch (bei Rémusat II, p. 107): *Est sermo praedicabilis.* Nur unentwickelt ist hierin der Conceptualismus enthalten, sofern die Bedeutung des Wortes zunächst der an dasselbe geknüpfte Begriff ist, der aber selbst wieder auf das bezeichnete Object (wie das Urtheil auf objective Verhältnisse) sich bezieht (wonach Abälard bei den Worten und Sätzen eine significatio intellectualis und realis unterscheidet, Dial. p. 238 sqq.).

In Betreff der objectiven Existenz bekämpft Abälard ausdrücklich die (extrem realistische) Annahme, dass das Allgemeine eine selbstständige Existenz vor dem Individuellen habe. Zwar werden die Species aus dem Genus durch Formation desselben: *in constitutione speciei genus quod quasi materia ponitur, accepta differentia, quae quasi forma superadditur, in speciem transit* (Dial. p. 486); aber dieses Hervorgehen der Species aus dem Genus involvirt nicht eine Priorität des letzteren der Zeit oder der Existenz nach. Introd. ad. theolog. II, 13, p. 1083: *quum autem species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo necesse est genus*



*species suas tempore vel per existentiam praecedere, ut videlicet ipsum prius esse contigerit quam illas; numquam etenim genus nisi per aliquam speciem suam esse contingit, vel ullatenus animal fuit, antequam rationale vel irrationale fuerit, et ita species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis, sicut nec ipsae sine genere esse potuerint.* Man kann in Aeusserungen dieser Art die Aristotelische Ansicht der Immanenz des Allgemeinen in dem Individuellen finden (wie namentlich H. Ritter, *Gesch. der Ph.* VII, S. 418, besonders nach dieser Stelle Abälard die Ansicht zuschreibt: *universalia in re, non ante rem*); aber Abälard ist weit davon entfernt, diesen gemässigten Realismus principiell auszusprechen und consequent durchzuführen; denn nach diesem Princip hätte er gerade den subjectiven Sinn des Wortes „universale“ für den metaphorischen erklären und den Ausdruck: „was prädicirt werden kann“ dahin deuten müssen: „was ein solches Objectives ist, dass sein Begriff (und das entsprechende Wort) prädicirt werden kann“; Abälard weist vielmehr die realistische Ansicht (*eam philosophicam sententiam, quae res ipsas, non tantum voces, genera et species esse confitetur*) ausdrücklich zurück (*Dial. p. 458*). Jedoch man würde bei Abälard vergeblich irgend eine strenge Lösung jenes Problems suchen, mit dem er sich nur oberflächlich und mehr polemisch, als in positiver Entwicklung beschäftigt hat. Sein Verdienst liegt hier nur in der glücklichen Beseitigung einiger unhaltbarer Extreme.

Trotz der Bekämpfung der selbstständigen Existenz des Allgemeinen weiss sich Abälard doch auch mit der Platonischen Ansicht, wie er auf Grund der Angaben des Augustinus, Makrobius und Priscianus dieselbe versteht, zu befreunden. Die Ideen existiren als Musterformen der Dinge, schon vor der Erschaffung der letzteren, im göttlichen Verstande. Doch geht der Rest von Substantialität, der nach der plotinischen Umformung der platonischen Doctrin den Ideen noch geblieben war, bei den christlichen Denkern, die nicht zu dem sokratischen Begriff das Object, sondern zu dem persönlichen Gottesgeiste ein vermittelndes Glied für die Schöpfung der Welt suchen, immer mehr verloren; Abälard gelangt schon zu der Auffassung der Ideen als subjectiver Begriffe des göttlichen Geistes (*conceptus mentis*). *Theol. christ. I, p. 1191: non sine causa maximus Plato philosophorum prae ceteris commendatur ab omnibus. Ibid. IV, p. 1336: ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est. Introd. ad. theol. I, p. 987: sic et Macrobius (Somn. Scip. I, 2, 14) Platonem insecutus mentem Dei, quam Graeci Noyn appellant, originales rerum species quae ideae dictae sunt, continere meminit, antequam etiam, inquit Priscianus, in corpora prodirent, h. e. in effecta operum provenirent. Ib. II, p. 1095 sq.: hanc autem procreationem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, Priscianus in primo constructionum (Instit. gramm. XVII, 44) diligenter aperit dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constituisse, antequam in corpora prodirent, h. e. in effecta per orationem, quod est dicere: antea providit Deus quid et qualiter ageret, quam illud impleret, ac si diceret: nihil impraemeditate sive indiscrete egit.* In Bezug auf den göttlichen Geist neigt sich also Abälard in der That einem Conceptualismus zu, für welchen aber kein Grund mehr übrig bleibt, die Ideen auf die Universalien zu beschränken, da Gott ja auch das Einzelne denkt. Diese Consequenz ward durch Bernhard von Chartres gezogen.

Mit Augustin nimmt Abälard an, dass die Platoniker unter allen alten Philosophen dem christlichen Glauben am nächsten stehen, indem das Eine oder Gute, der Nus mit den Ideen und die Weltseele auf die drei Personen der Trinität zu deuten sei: Gott den Vater, den Logos und den heiligen Geist. Abälard's Beziehung



der Weltseele auf den heiligen Geist erregte Anstoss und war einer der Anklagepunkte des heiligen Bernhard von Clairvaux gegen ihn. In der „Dialektik“ hebt Abälard geflissentlich die Unterschiede zwischen der platonischen und katholischen Lehre hervor, insbesondere die Zeitlichkeit des Hervorganges der Seele aus dem *Noûs*, da doch der heilige Geist von Ewigkeit aus dem Vater und dem Sohne hervorgehe und nur seine Wirkung auf die Welt einen zeitlichen Anfang mit der Welt selbst genommen habe. Die Stelle in der Dialektik erscheint wie eine Revocation, wesshalb Cousin (Ouvr. inéd. d'Abél., Introd. p. XXXV) nicht ohne Grund auf eine Abfassung dieser Schrift nach dem Concil von Sens (1140) geschlossen hat. Nur ist dann auffallend, dass Abälard die nach einem handschriftlichen Zeugniß schon 1132 verfasste Schrift des Adam von Petit-Pont *de arte dialectica* (s. o.) unberücksichtigt gelassen hat. Doch mag sich dies aus der Form dieser Schrift erklären, da Adam seinen Anschluss an die neuen Aristotelischen Schriften verhehlt zu haben scheint; vielleicht aber stammt Abälards sporadische Kenntniss der Lehren der Analytik gerade aus Adams Schrift her.

Sind nach der Consequenz des Nominalismus oder Individualismus drei göttliche Personen drei Götter, so ist Ein Gott Eine göttliche Person. Abälard, der den nominalistischen Standpunkt überhaupt (ungeachtet der denselben dem Conceptualismus annähernden Modification) nicht verlassen hat, den Roscellin'schen Trithismus aber entschieden verwirft, neigt sich dem Monarchianismus zu, der die drei Personen auf drei Attribute Gottes reducirt, ohne freilich sich zu dieser Consequenz zu bekennen. Otto von Freising, ein Schüler des Gilbertus Porretanus, sagt, indem er die theologische Ansicht Abälards aus seinem bei Roscellin, seinem ersten Lehrer, eingesogenen Nominalismus ableitet (*de gestis Frid. I*, 47): *sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit, quare de sancta Trinitate docens et scribens tres personas nimium attenuans non bonis usus exemplis inter cetera dixit: sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est pater et filius et spiritus sanctus*. Diesen Vergleich hat Abälard Introd. ad th. II, p. 1078; der Anlass zu derselben liegt wohl in August *de vera rel.* 13, s. Grdr. II<sup>a</sup>, S. 82; doch gehört die Beziehung auf den Syllogismus Abälard selbst an. Ausserdem bedient er sich mit Vorliebe der an Monarchianismus anstreifenden Vergleiche Augustins, des Bekämpfers der generischen Auffassung der Trinität.

Die Frage, ob Gott auch anderes thun könne, als er wirklich thue, entscheidet Abälard dahin, dass sie nur bei abstracter Rücksicht auf die göttliche Macht allein bejaht werden könne; werde aber die Einheit der Macht mit der Weisheit beachtet, so müsse sie verneint werden (*Th. Chr.* p. 1353 sqq.; *Epit. th. ed. Rheinw.* p. 53 sqq.).

Bei der Darstellung der kirchlichen Lehren liegt Abälards Hauptverdienst in dem Streben nach einer gewissen Selbstständigkeit gegenüber der patristischen Autorität. Die kecke Schrift „*Sic et non*“ lässt die Autoritäten sich gegenseitig paralysiren durch Zusammenstellung der einander widerstrebenden Sätze. Zwar giebt Abälard Regeln an, nach welchen die Widersprüche meist als nur scheinbare erkannt oder auch auf Rechnung von Fälschern oder von ungenauen Abschreibern gesetzt werden sollen; doch bleiben auch solche übrig, die den Satz anzuerkennen nöthigen, dass nur was in den kanonischen Schriften stehe, alles unbedingt wahr sei und keiner der Kirchenväter den Aposteln an Autorität gleichgesetzt werden dürfe. Wir sind auf Forschung angewiesen, zu welcher nach Aristoteles der Zweifel den Weg bahnt. *Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus* (Prol., bei Cousin p. 16). Wo nicht ein strenger Beweis geführt werden kann, muss das sittliche Bewusstsein maassgebend sein. Introd. ad th. III, p. 119: *magis*



autem honestis quam necessariis rationibus utimur, quoniam apud bonos id semper principium statuitur, quod ex honestitate amplius commendatur.

Nicht unbeträchtlich ist Abälards Verdienst in der Ethik besonders um die Ausbildung der Lehre vom Gewissen durch Betonung des subjectiven Momentes. Die christliche Ethik gilt ihm als Reformation des natürlichen Sittengesetzes. Theol. Christ. II, p. 1211: si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat. Die Philosophen haben gleich dem Evangelium nach der Gesinnung (animi intentio) das Sittliche bestimmt; sie lehren mit Recht, dass die Guten die Sünde aus Liebe zur Tugend hassen und nicht aus knechtischer Furcht vor Strafe (ib. p. 1205). Die Aufgabe der Ethik ist, nach Abälard, das höchste Gut als das Ziel des Strebens und den Weg zu demselben aufzuzeigen (Dialog. inter philos., Jud. et Chr. p. 669). Das höchste Gut schlechthin ist Gott, das höchste Gut für den Menschen die Liebe zu Gott, die ihn gottwohlgefällig macht, und das höchste Uebel der Hass Gottes, durch den er diesem missfällig wird (ib. p. 694 sqq.); der Weg aber, der zum höchsten Gute hinführt, ist die Tugend, d. h. der zur bleibenden Eigenschaft verfestigte gute Wille (ib. p. 669 sq.; ib. 675: bona in habitum solidata voluntas). Der Habitus der Tugend macht zu guten Handlungen geneigt, wie der entgegengesetzte zu bösen (Eth. prol. p. 594). Aber nicht in der Handlung, sondern in der Absicht (intentio) liegt das sittlich Gute und Böse. In weiterem Sinne zwar bezeichnet Fehler (peccatum) jede Abweichung von dem Angemessenen (quaecunque non convenienter facimus, Eth. c. 15), auch die unabsichtliche, im engeren Sinne aber nur die freiwillige. Das Werk als solches ist indifferent; auch der Hang zum Bösen, der uns in Folge der Erbsünde anhaftet, z. B. die blosse natürliche, in der Complexion des Körpers begründete Geneigtheit zum Zorn oder zur Wollust, ist noch nicht Sünde; erst die Zustimmung zum Bösen ist Sünde, und zwar, weil sie eine strafbare Verachtung Gottes involvirt. Eth. c. 3: non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Ib. c. 7: opera omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis vel bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est ex intentione qua convenit fieri aut minime. Ib. c. 3: hunc vero consensum (mali) proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi contemptus Dei et offensio ipsius? Non enim Deus ex damno, sed ex contemptu offendi potest. Abälard hebt den Begriff des Gewissens (conscientia) als des eigenen sittlichen Bewusstseins des handelnden Subjectes gegenüber den objectiven Normen scharf hervor. Im Begriff der Sünde liegt zugleich mit der Abweichung von dem sittlich Guten an sich auch der Widerstreit gegen das eigene sittliche Bewusstsein; was also diesem Bewusstsein nicht widerstreitet, ist nicht Sünde, obschon das, was mit dem eigenen sittlichen Bewusstsein harmonirt, darum noch nicht sofort schon Tugend ist, sondern nur dann, wenn dieses Bewusstsein das richtige ist. Das Zusammentreffen der objectiven Normen und des subjectiven Bewusstseins ist die Voraussetzung der Tugend im vollen Sinne, welche die hiermit übereinstimmende Willensrichtung ist, das gleiche Zusammentreffen ist die Voraussetzung der Sünde im vollen Sinne als der abweichenden Willensrichtung. Ist aber die subjective sittliche Ueberzeugung eine irrige, so ist das ihr entsprechende Wollen und Handeln zwar nicht gut, sondern fehlerhaft, aber in geringerem Maasse, als es selbst ein mit den objectiven Normen zusammentreffendes Handeln sein würde, falls dieses dem eigenen Gewissen widerstreitet. Eth. c. 13: non est peccatum nisi contra conscientiam. Ib. c. 13: non est itaque intentio bona dicenda quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur



quum videlicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur. Ib. c. 14: sic et illos qui persequantur Christum vel suos, quos persequendos credebant, per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent. Die Sünde im eigentlichen, strengen Sinne als Zustimmung zu dem erkannten Bösen und Beleidigung Gottes ist vermeidbar, obschon wegen des sündigen Hanges, den wir zu bekämpfen haben, nur sehr schwer. Ib. c. 15: si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemptum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita transigi, quamvis cum maxima difficultate.

Die rationalistische Tendenz Abälards bezeichnet der heilige Bernhard von Clairvaux durch die Vorwürfe: quum de Trinitate loquitur, sapit Arium (mit Rücksicht auf den Vergleich des Vaters und Sohnes mit genus und species, wogegen andere Vergleiche vielmehr sabellianisch lauten), quum de gratia, sapit Pelagium, quum de persona Christi, sapit Nestorium (Bern. in epist. ad Guidonem de Castello), und: dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum (Bern. in epist. ad papam Innocentium). Aber obschon Abälard zum Widerruf der von der Kirchenlehre abweichenden Sätze genöthigt ward, war sein Einfluss auf seine Zeitgenossen und auf die Folgezeit ein grosser und bleibender. Durch Anselm und Abälard ist der Theologie des Mittelalters die dialektische Form unverlierbar aufgeprägt worden.

Aus der Schule Abälards stammt ein anonymer Commentar zu dem Buche de interpretatione, woraus Cousin (fragmens philos., phil. scol.) einiges publicirt hat; die Logik wird dort als doctrina sermonum bezeichnet, und dem Gange gemäss, den auch Abälard selbst in seiner Dialektik nimmt, in die doctrina incomplexorum, propositionum et syllogismorum eingetheilt. Weniger schliesst sich an Abälards Lehrweise die Abhandlung de intellectibus an, welche Cousin (fragm. philos., 2. éd., Par. 1840, p. 461—496) als ein Werk Abälards herausgegeben hat, worin die Begriffe (intellectus), die der Verfasser auch speculationes oder visus animi nennt, erörtert und von sensus, imaginatio, existimatio, scientia, ratio unterschieden werden. Die Aristotelische Schrift Anal. poster. muss mindestens stellenweise dem Verfasser schon bekannt gewesen sein und zwar nach einer andern Uebersetzung, als der Boëthianischen, da in dieser δόξα durch opinatio, nicht durch existimatio übersetzt ist (s. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 104 und 206). Aus der sinnlichen Wahrnehmung wird durch Abstraction der Begriff gewonnen, worin wir eine Form ohne Rücksicht auf ihr Substrat (subjecta materia) oder auch ein ununterschiedenes Wesen ohne die Discretion der Individuen (naturam quamlibet indifferenter absque suorum scilicet individuorum discretionem) denken. Die Art, wie wir hierbei auf das Object achten, ist eine andre, als die, wie das Object selbst subsistirt, da in Wirklichkeit das indifferens nur in der individuellen Discretion existirt und nicht rein für sich, wie im Gedanken (nusquam enim ita pure subsistit, sicut pure concipitur, et nulla est natura, quae indifferenter subsistat). Aber hierdurch wird der Begriff nicht falsch; denn das wäre er nur dann, wenn ich dächte, das Object verhalte sich anders, als es sich wirklich verhält, nicht aber dann, wenn nur der modus attendendi des intellectus und der modus subsistendi der res sich von einander unterscheiden.

Die Abhandlung, welcher Cousin den Titel gegeben hat: de generibus et speciebus (als ein Werk Abälards von Cousin aus einer Handschrift von St. Germain herausgegeben in: Ouvre inéd. d'Ab. p. 507—550) kann, wie schon H. Ritter (Gesch. der Philos. VII, S. 363, vgl. Prantl II, S. 143 ff.) richtig erkannt hat, nach Styl und Inhalt Abälard nicht angehören; unsicher ist aber auch Ritters Vermuthung,



dass Joscelyn (oder Gauslenus), 1122—1151 Bischof von Soissons, von dem wir durch Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17, p. 92) wissen, dass er „universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit“, oder einer seiner Schüler der Verfasser sei. Mehrere Ansichten in Betreff der Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus werden in gelehrten und scharfsinniger Weise angeführt und besprochen, die zwar sämtlich der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts angehören, aber wohl kaum alle bereits der Zeit der Jugend Abälards (in welcher Cousin die Schrift entstanden glaubt). Im Unterschiede von Abälard bekennt sich der Verfasser dieser Schrift, der freilich zum Theil mit Abälard'schen Argumenten (p. 514) kämpft, zu einem gemässigten Realismus, der das Allgemeine zwar nicht dem einzelnen Individuum für sich, wohl aber der Gesammtheit der gleichartigen Individuen immanent sein lässt. Abälard hatte (s. o.) seine nominalistische Auffassung der Universalien auf die aristotelische Definition gegründet: *universale est quod de pluribus natum est praedicari*, indem er darauf seinen Satz anwandte: *nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus*, oder: *res de re non praedicatur*; der Verfasser jenes Tractates aber entgeht dieser nominalistischen Consequenz jener Definition dadurch, dass er *praedicari* in dem Sinne nimmt: *principaliter significari per vocem praedicatam* (bei Cousin a. a. O. S. 531); dasjenige aber, was bezeichnet wird, ist jedesmal etwas Objectives und bei den Speciesnamen ist das, was principaliter bezeichnet wird, die Gesammtheit der gleichartigen Individuen. (Den Unterschied des *principaliter significare* von der Mitbezeichnung erläutert der Verfasser durch eine Hinweisung auf das Aristotelische Beispiel *album* für die Qualität, welche an Anselms Dialog *de grammatico* anklingt.) Demgemäss definirt der Verfasser (p. 524 sq.): *speciem dico esse non illam essentiam hominis solum, quae est in Socrate vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam, quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur*. Das Einzelne ist nicht mit dem Allgemeinen identisch, sondern wenn das Allgemeine von dem Einzelnen ausgesagt wird (z. B. *Socrates est homo*), so ist darunter zu verstehen, dass jenes diesem inhärire (p. 533: *omnis natura, quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est*). Die übliche Bezeichnung des *genus* als der *materia*, der *substantialis differentia* als der *forma*, die von dem *genus* bei der Speciesbildung angenommen und getragen werde, findet sich auch hier (p. 516 u. ö.). Für das Individuum ist seine *species* die *Materie* und seine Individualität die *Form* (p. 524: *unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, sc. homine, et forma diversa, sc. Platonitate, componitur, sic et singuli homines; et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate*).

Bernhard von Chartres, geb. um 1070—1080, Wilhelm von Conches und Adelard von Bath, sämtlich in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts lehrend, fussten auf Plato, bemühten sich aber, um nicht gegen die Aristotelische Autorität zu verstossen, die Ansichten beider Denker mit einander zu vereinigen. Wir stehen, sagt Bernhard von sich und seinen Zeitgenossen, im Vergleich mit den Alten, wie Zwerge auf den Schultern der Riesen. Auf Grund des Platonischen *Timaeus* (nach der Uebersetzung des Chalcidius) und der Augustinischen Berichte über den Platonismus oder vielmehr über den Neuplatonismus nimmt Bernhard an, dass die *Materie* (*Hyle*) geformt werde durch die *Weltseele*, den Ausfluss der göttlichen, die *Ideen* in sich tragenden *Vernunft*, die ihrerseits der *Logos Gottes* des Vaters, der *suprema divinitas*, die Bernhard auch *Tagaton* nennt, sei. Die *Ideen*



oder *formae exemplares*, welche bei allem Wechsel der Individuen unverändert beharren, die ursprünglichen Gründe aller Dinge, sind als ewige Begriffe der Gattungen, Arten und auch der Individuen in der göttlichen Vernunft. Bern. Megacosm. bei Cousin, ouvr. inéd. d'Abélard p. 628: *Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex ejus divinitate nata natura, in qua vitae viventis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. Erat igitur videre velut in speculo tersiore quidquid operi Dei secretior destinaret affectus. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta quidquid yle, quidquid mundus, quidquid parturiunt elementa. Illic exarata supremi digito dispunctoris textus temporis, fatalis series, dispositio saeculorum; illic lacrymae pauperum fortunaque regum etc.* Die Seele ist hieraus als *Endelychia* (*ἐντελέχεια* des Arist.) gleichsam durch eine Emanation hervorgegangen (velut emanatione defluxit). Die Seele hat dann (p. 631) die Natur gestaltet (*naturam informavit*). Wilhelm von Conches, der insbesondere physiologische und psychologische Probleme behandelt, bekennt sich bei Abweichungen des Platonismus von der christlichen Lehre ausdrücklich zu der letzteren: *Christianus sum, non academicus* (bei Cousin, ouvr. inéd. d'Ab. p. 673), namentlich in Bezug auf die Frage nach der Entstehung der Seelen: *cum Augustino credo et sentio quotidie novas animas non ex traduce* (welche Ansicht freilich Augustin nicht unbedingt verworfen hatte), *non ex aliqua substantia, sed ex nihilo, solo jussu creatoris creari.* In welcher Art die Ideenlehre mit der aristotelischen Doctrin vermittelt wurde, zeigt die (um 1115 verfasste) Schrift des Adelard von Bath, der auch durch reiche, auf weiten Reisen und vielleicht auch bei den Arabern eingesammelte Naturkenntnisse sich hervorgethan, auch den Euklides aus dem Arabischen übersetzt hat (vgl. Sprenger, Mohammad, Bd. I, Berlin 1861, S. III). Er sagt (bei Hauréau, philos. scol. I, p. 255 sq.), Aristoteles habe mit Recht die Genera und Species den Individuen immanent sein lassen, sofern die sinnlichen Objecte je nach der Art, wie sie betrachtet werden, indem wir entweder auf ihre individuelle Existenz oder auf das Gleichartige in ihnen achten, Individuen oder Species oder Genera seien, Plato aber habe auch mit Recht gelehrt, dass dieselben in voller Reinheit nur ausserhalb der sinnlichen Dinge, nämlich im göttlichen Geiste, existiren.

Als den Hauptvertreter der Ansicht, dass die nämlichen Objecte je nach dem verschiedenen Stande (*status*), in welchem sie betrachtet werden, indem entweder auf ihre Verschiedenheit oder auf das Nichtverschiedene, *indifferens* oder *consimile* in ihnen unsere Aufmerksamkeit sich richte, Individuen oder Species oder Genus seien, bezeichnet Johannes von Salisbury (*Metalog.* II, 17) den Walter von Mortaigne (gest. als Bischof von Laon 1174): *partiuntur igitur status duce Gautero de Mauretania, et Platonem in eo quod Plato est, dicunt individuum, in eo quod homo, speciem, in eo quod animal, genus, sed subalternum, in eo quod substantia, generalissimum.* Diese Ansicht, sagt Johannes, habe zu seiner Zeit keine Vertreter mehr. Schon Abälard (in den *Glossulae super Porphyrium* bei Rémusat, Ab. II, p. 99 sqq., wahrscheinlich gegen Adelard von Bath) und in anderem Sinne der Verfasser der Schrift *de generibus et speciebus* (bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. p. 518) haben dieselbe bekämpft.

Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus, auch Pictaviensis nach seinem Geburtsorte Poitiers), ein Schüler Bernhards von Chartres und Anderer, stellte im Anschluss an die Aristotelisch-Boëthianische Definition des Allgemeinen: *quod natum est de pluribus praedicari*, die Ansicht von *formis nativis* auf, welche Johannes von Salisbury (a. a. O.) so zusammenfasst: *universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret, haec graeco eloquio dicitur*



*εἶδος*, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. Gilbert unterscheidet in seinem Commentar zu (Pseudo-)Boëthius de trinitate (in op. Boëth. ed. Basil. 1570, p. 1152) zwei Bedeutungen des Wortes Substanz: 1) quod est, sive subsistens, 2) quo est, sive subsistentia. Die genera und species sind generales und speciales subsistentiae, aber nicht substantiell existirende Objecte (non substant vere, p. 1139); die subsistirenden Dinge sind das Sein ihrer Subsistenzen (res subsistentes sunt esse subsistentiarum), die Subsistenzen aber sind substanzielle Formen (formae substantiales, p. 1255 sqq.). Es giebt generische und specifische, aber auch singuläre Subsistenzen, welche letzteren immer nur in Einem Individuum sind; die Individuen unterscheiden sich von einander nicht bloss durch accidentielle, sondern auch durch substanzielle Proprietäten (p. 1128). Der Verstand (intellectus) sammelt (colligit) das Universelle, welches est, aber nicht substat, aus den particularen Dingen, welche sunt und auch (als Subjecte der Accidentien) substant (p. 1138 sq.), indem er auf ihre substantialis similitudo oder conformitas achtet (p. 1135 sq.; 1252). In den sinnlichen oder natürlichen Dingen ist Form und Materie verbunden; die Formen existiren als formae natae nicht abgetrennt (inabstractae), sondern verwachsen (concretae); der Verstand kann in abstrahirender Weise (abstractim) auf sie achten (attendere); denn oft werden Dinge nicht in der Weise, wie sie sind, sondern in anderer Weise aufgefasst (concipiuntur, p. 1138). In Gott, der reine Form ohne Materie ist, sind die Urbilder der körperlichen Dinge (corporum exemplaria, p. 1138) als ewige stofflose Formen. Auf Gott kann (wie Gilbert mit Augustin u. A. lehrt) keine der Kategorien im eigentlichen Sinne angewandt werden (p. 1154); die theologische Betrachtung, die auf das Stofflose, abstract Existirende geht, kann nicht durchaus den Gesetzen der natürlichen, concreten Dinge gemäss sein (p. 1140; 1173). In theologischem Betracht wurde Gilbert verübelt, dass er lehrte, der Eine Gott in den drei Personen sei die Eine Deitas oder Divinitas, die Eine forma in Deo, qua Deus sit, die forma, qua tres personae informantur. Auf dem Concil zu Rheims 1148 wurde die Sache verhandelt. Der heilige Bernhard verwarf die Unterscheidung von Divinitas und Deus. — Die Schrift Gilberts de sex principiis handelt von den sechs letzten Kategorien: actio, passio, ubi, quando, situs, habere. Sie ist von Späteren oft commentirt worden. Der Kategorie der Substanz sind nach Gilbert zwar Quantität, Qualität und Relation (in proprio statu) inhärent (formae inhaerentes), die sechs letzten Kategorien aber nur (respectu alterius) assistent (formae assistentes). Freilich ist die Gültigkeit dieser Unterscheidung sehr zweifelhaft, besonders bei der Zurechnung der relatio zu den formae inhaerentes, da doch die Relation gerade in der Beziehung auf anderes besteht; Gilbert genügt es, dass die Möglichkeit überhaupt, auf anderes bezogen zu werden, in dem Objecte selbst liegt. Albertus Magnus ist ihm hierin beigetreten; die späteren Scholastiker aber erkennen nur die Substanz, Quantität und Qualität als absolute Kategorien an und schreiben den sieben übrigen eine relative Natur zu, wie auch Leibniz als „déterminations internes“ nur „l'essence, la qualité, la quantité“ anerkennt (wobei freilich die essence von der substance als dem Substrate gesondert und mit den „formae inhaerentes“ in Eine Classe gestellt worden ist).

Petrus Lombardus (aus Lumelogno bei Novara in der Lombardei), gest. 1164 als Bischof von Paris, stellte in seinen vier Büchern sententiarum Aussprüche von Kirchenvätern über kirchliche Dogmen und Probleme zusammen, nicht ohne Einfluss der Abälard'schen Schrift Sic et non. Sein Werk ward und blieb Jahrhunderte lang in den Schulen die Hauptgrundlage des theologischen Unterrichts. Es wurde von Einigen nachgeahmt, sehr häufig aber commentirt. Die dialektische Behandlung



theologischer Fragen nahm in der Regel von seinen Sentenzen ihren Ausgang. Aehnliche Schriften verfassten Robert Pulleyn, Robert von Melun, Hugo von Amiens und Peter von Poitiers, ein Schüler des Petrus Lombardus.

Die orthodoxen Mystiker des zwölften Jahrhunderts, wie Abälards Gegner Bernhard von Clairvaux (1091—1153), der das Wissen nur in so weit schätzt, als es der Erbauung dient, und ein Streben nach dem Wissen um des Wissens willen für heidnisch hält, Hugo von St. Victor (1097—1141), der bei encyclopädischer Gelehrsamkeit den Grundsatz aufstellt: „*rerum incorrupta veritas ex rationatione non potest inveniri*“ und sein Schüler Richard von St. Victor (gest. 1173), der über die *imaginatio* und *ratio* die mystische Contemplation stellt, haben um die Bearbeitung der kirchlichen Lehre Verdienst, stehen aber, indem sie tatsächlich das Bild der Phantasie über den Vernunftbegriff erheben, der Philosophie zu fremd und feindlich gegenüber, als dass sie zur Förderung derselben wesentlich hätten beitragen können. Der Prior Walther von St. Victor nannte (nach Bulaeus, *hist. univ. Par. I*, p. 404 und Launoy, *de var. Arist. fort. c. 3*) um 1180 Abaelard, Petrus Lombardus, Gilbert und Petrus von Poitiers, welche sämtlich „*uno spiritu Aristotelico afflati ineffabilia trinitatis et incarnationis scholastica levitate tractarent*“, die „*quatuor labyrinthos Franciae*“.

Johannes aus Salisbury in Südengland (Johannes Saresberiensis), geboren um 1110—20, gebildet in Frankreich 1136—1148, dann nach England zurückgekehrt, mit Theobald, dem Erzbischof von Canterbury, und Thomas Becket befreundet, endlich Bischof von Chartres 1176 bis zu seinem Tode 1180, war ein Schüler Abälards, des Logikers Alberich, Roberts von Melun, Wilhelms von Conches und Gilberts de la Porrée, auch des Theologen Robert Pulleyn und Anderer. Wie Abälard und Bernhard von Chartres und in noch weiterer Ausdehnung, als diese, verband er das Studium classischer Autoren mit der logisch-theologischen Bildung. Er verfasste 1159—1160, ungefähr zwanzig Jahre nach der Zeit, in welcher er seine logischen Studien betrieben hatte, seine beiden Hauptschriften, den *Policraticus*, d. h. die Besiegung der *nugae* des Hofes durch kirchlich-philosophische Gesinnung, und den *Metalogicus*, über den Werth der Logik, worin er „*logicae suscepit patrocinium*“ (prol. p. 8 ed. Giles). Der *Metalogicus* ist sehr reich an Mittheilungen über den Schulbetrieb der Logik zu jener Zeit. Johannes erwähnt *Metal. II*, 17 sieben oder acht verschiedene Ansichten (die achte, wonach die *Species* „*maneries*“ s. v. a. *manières* seien, verwandt mit der siebenten, dass sie auf einem colligere beruhen), darunter an dritter Stelle (nach der des Roscellin und des Abälard) die conceptualistische, die er mit den Worten bezeichnet: *alius versatur in intellectibus et eos duntaxat genera dicit esse et species; sumunt enim occasionem a Cicerone et Boëthio, qui Aristotelem laudant auctorem quod haec credi et dici debeant notiones* (Cicero freilich beruft sich nur auf Graeci, wobei an die Stoiker zu denken ist); *est autem, ut ajunt, notio ex ante percepta forma cujusque rei cognitio enodatione indigens, et alibi: notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio; eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio universalium universalitatem claudat*. Zu keiner dieser Ansichten bekennt sich Johannes durchaus, obschon er sich durchweg zumeist den Ansichten Gilberts zuneigt; er fasst die Universalien als den Dingen immanente wesenhafte Qualitäten oder Formen auf, die nur die Abstraction abtrenne, und will keine selbstständigen Ideen zulassen, die von Gott unabhängig wären; übrigens bleibt er in dieser Frage grossentheils bei dem blossen Zweifel stehen (*Metal. II*, 20): *qui me in his quae sunt dubitabilia sapienti, academicum esse pridem professus sum; er hält es nicht für angemessen, bei derartigen Problemen allzulange zu verweilen oder gar das ganze Leben hindurch nichts anderes zu treiben,*



und wirft selbst dem Aristoteles „argutias“ vor (Policr. III, 3; VII, 12 u. ö.); derselbe sei überzeugender in der Zerstörung fremder Ansichten, als in der Begründung eigener, und keineswegs irrthumsfrei und gleichsam sacrosanct (Metal. III, 8; IV, 27). Johannes hat zu oft die Erfahrung gemacht, wie bei der Verfechtung einer Meinung der einen Stelle, aus welcher eben diese Meinung hervorgegangen war, alle die anderen unantastbaren Stellen der Autoritäten gewaltsam angepasst wurden, als dass er nicht von derartigen Auslegungskünsten sich hätte abgestossen fühlen sollen; er verlangt, man solle den Wechsel im Wortgebrauch beachten und nicht durchweg Gleichmässigkeit im Ausdruck verlangen, giebt auch wirkliche Verschiedenheit der Gedanken und selbst Irrthümer bei den alten Meistern selbst zu, ohne freilich die Verschiedenheiten als Entwicklungsformen des philosophischen Gedankens zu begreifen. Im Gegensatz zu dem fruchtlosen Schulgezänk legt Johannes auf das „utile“ ein starkes Gewicht, insbesondere auch auf moralische Förderung. Alle Tugend, auch die der Heiden, stammt aus göttlicher Erleuchtung und Begnadigung (Policrat. III, 9). Der volle Wille hat vor Gott das Verdienst der That; doch liegt in den Werken die von Gott gewollte Bewährung des Willens (Policr. V, 3: probatio dilectionis exhibitio operis est). Johanns praktischer Standpunct ist der streng kirchliche.

Alanus ab insulis, gest. als Mönch zu Clairvaux um 1203, schrieb fünf Bücher de arte sive de articulis fidei catholicae, worin er die Hauptlehren der christlichen Kirche durch Verstandesgründe zu stützen sucht. Ausgehend von allgemeinen Sätzen, wie: quidquid est causa causae, est etiam causa causati; omnis causa subjecti est etiam causa accidentis (nam accidens habet esse per subjectum); nihil semet ipsum composuit vel ad esse produxit (nequit enim aliquid esse prius semet ipso) etc. stellt er im ersten Buch die Lehre von Gott, dem Einen und Dreifaltigen, der einheitlichen Ursache aller Dinge auf, im zweiten Buche die Lehre von der Welt, der Schöpfung der Engel und Menschen und dem freien Willen, im dritten Buche die Lehre von der Wiederherstellung (reparatio) des gefallen Menschen, im vierten die Lehre von den kirchlichen Sacramenten, im fünften die Lehre von der Wiederauferweckung und dem zukünftigen Leben. Alanus hat schon das Buch von den Ursachen (liber de causis) gekannt, welches auf neuplatonischen Sätzen beruht und durch Juden an die Scholastiker kam.

In einem von der Kirchenlehre abweichenden, dem Pantheismus sich annähernden Sinne philosophirten Amalrich von Bena im District von Chartres (gest. als Lehrer der Theologie zu Paris 1209) und seine Anhänger, unter denen David von Dinant der bedeutendste ist; ihre Lehren wurden im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts auf mehreren Kirchenversammlungen verdammt und ihre Schriften, wie auch das Werk des Erigena und die Aristotelischen Schriften über die natürliche und erste Philosophie (Physik und Metaphysik), auf welche sie sich beriefen, verboten. Amalrich soll (nach Gerson, de concordia metaph. cum log., IV) eine Identität des Schöpfers und der Schöpfung gelehrt haben. Gott ist die einheitliche Essenz aller Creaturen. Die Ideen schaffen und werden geschaffen. Alles Getheilte und Veränderliche kehrt schliesslich in Gott zurück. David von Dinant verfasste ein Buch de tomis, d. h. de divisionibus, worin er darzuthun suchte, Gott und die erste Materie und der *νοῦς* seien identisch, da sie sämmtlich dem höchsten (abstractesten) Begriff entsprechen; unterschieden sie sich, so stände über ihnen ein gemeinsames Höheres, worin sie übereinkämen, und dann wäre dieses Gott und *νοῦς* und erste Materie (Albert. M. Summa th. I, 4, 20). Die Hauptquelle dieses extremen Realismus ist (neben der anf Manichäismus und Paulicianismus ruhenden Albigenischen Häresie) Johannes Scotus und Dionysius Areopagita; doch hat mindestens David



von Dinant, wahrscheinlich aber auch Amalrich, schon die Aristotelische Metaphysik und Physik benutzt, die nebst seiner Ethik von jetzt an den Entwicklungsgang der Scholastik bedingt.

§ 7. Die Umbildung der scholastischen Philosophie im Beginn des dreizehnten Jahrhunderts und ihre Ausbildung zu der höchsten ihr erreichbaren Vollkommenheit beruht auf dem Bekanntwerden mit der Gesamtheit der Aristotelischen Schriften durch Vermittlung der Araber und Juden, demnächst auch der Griechen, und auch mit der Denkweise der jene Kenntniss vermittelnden Philosophen selbst. Bei den Griechen hatte, seitdem die neuplatonische Philosophie durch das Decret des Justinian (529) unterdrückt und auch ihr (bei Origenes und seinen Schülern hervorgetretener) Einfluss auf Abweichungen von der Orthodoxie innerhalb der christlichen Theologie beseitigt worden war, die Aristotelische Philosophie immer mehr an Ansehen gewonnen, indem zuerst hauptsächlich Häretiker dann auch Orthodoxe sich der Aristotelischen Dialektik in den theologischen Streitigkeiten bedienten. Die Schule der syrischen Nestorianer zu Edessa, später die zu Nisibis und die medicinisch-philosophische Lehranstalt zu Gandisapora waren Hauptsitze aristotelischer Studien; durch ihre Vermittlung kam die aristotelische Philosophie an die Araber. Auch die syrischen Monophysiten betheiligten sich an dem Studium des Aristoteles, besonders auf den Schulen zu Resaina und Kinnesrin. Der Monophysit und Tritheist Johannes Philoponus und der orthodoxe Mönch Johannes Damascenus waren christliche Aristoteliker, der Letztere stellte scholastisch die Logik und Metaphysik des Aristoteles in den Dienst der systematischen Darstellung der streng orthodoxen Glaubenslehre. Im achten und neunten Jahrhundert geriethen auch im Orient die Studien mehr und mehr in Verfall; doch erhielt sich die Tradition. Im eilften Jahrhundert zeichnete sich besonders als Logiker Michael Psellus aus, dessen Synopsis später auch auf die lateinischen Scholastiker einen grossen Einfluss geübt hat. Aus den nächstfolgenden Jahrhunderten haben sich mehrere Commentare zu Schriften des Aristoteles und zum Theil auch Abhandlungen über andere Philosophen erhalten. Im fünfzehnten Jahrhundert ging von den Griechen, besonders nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken im Jahr 1453, die erweiterte Bekanntschaft des Abendlandes mit der antiken Litteratur aus, woran sich auf dem Gebiete der Philosophie zunächst der Kampf zwischen dem Aristotelischen Scholasticismus und dem neuaufkommenden Platonismus geknüpft hat.

Ueber die Philosophie der Griechen im Mittelalter handelt namentlich Jac. Brucker (hist. crit. philos. t. III, Lips. 1743, p. 532—554) und in neuerer Zeit



speciell über die Logik Carl Prantl (Gesch. der Log. I, S. 643 ff. und II, S. 261—296). Ueber die peripatetische Philosophie bei den Syrern handelt E. Renan (Paris 1852).

Schon in der Schule des Origenes genoss die Aristotelische Logik ein gewisses Ansehen. Gregor von Nazianz schrieb einen Auszug des Organons (s. Prantl, Gesch. der Log. I, S. 657). Aber anfangs trieben mehr Häretiker, als orthodoxe Christen aristotelische Philosophie. Die platonischen Lehren standen den christlichen näher und wurden höher geachtet. Jedoch in dem Maasse, wie die Theologie Schulwissenheit wurde, ward die aristelische Logik als Organon geschätzt.

Mit dem Nestorianismus zugleich fand im fünften Jahrhundert der Aristotelismus Aufnahme bei dem im Osten wohnenden Theile der Syrer, insbesondere an der Schule zu Edessa. Das älteste Document dieser Philos. bei den Syrern ist ein Commentar zu Arist. de interpr., verfasst von Probus, einem Zeitgenossen des Bischofs Ibas von Edessa, des Uebersetzers der Commentare des Theodorus von Mopsueste zu biblischen Schriften. Derselbe Probus hat auch Commentare zu den Anal. pri. u. Soph. El. geschrieben. Als die Schule zu Edessa wegen des in ihr herrschenden Nestorianismus auf Befehl des Kaisers Zeno 489 zerstört wurde, flohen die Betheiligten grossentheils nach Persien und verbreiteten dort, von den Sassaniden begünstigt, ihre religiösen und philosophischen Anschauungen. Aus den Trümmern der Schule zu Edessa gingen die Schulen zu Nisibis und zu Gandisapora hervor, die letztere vorzugsweise medicinisch (academia Hippocratica). Der König Chosroës von Persien interessirte sich lebhaft für die Philosophie des Plato und des Aristoteles. Gelehrte aus der Schule zu Gandisapora wurden in der Folge Lehrer der Araber in der Medicin und Philosophie.

Später, aber mit nicht geringerem Eifer, als die Nestorianer, warfen sich die syrischen Monophysiten oder Jacobiten auf das Studium des Aristoteles. Zu Resaina und Kinnesrin in Syrien bestanden Schulen, in denen die aristotelische Philosophie herrschte. Der Urheber dieser Studien war Sergius von Resaina, der Uebersetzer des Aristoteles in's Syrische, im sechsten Jahrhundert. In Codices des Britischen Museums existiren von ihm (nach Angabe Renan's de philos. perip. apud Syros p. 25): Log. tractatus, Liber de causis universi juxta mentem Aristotelis, quo demonstratur universum circulum efficere, und andere Schriften. Unter den zu Kinnesrin gebildeten Männern verdient namentlich Jacob von Edessa Erwähnung, der theologische und philosophische Schriften aus dem Griechischen in's Syrische übersetzt hat; seine Uebersetzung der Categ. des Aristoteles ist handschriftlich vorhanden.

Ueber Johannes Grammaticus oder Philoponus s. Grdr. IIa S. 90 ff., über Johannes Damascenus ebend. S. 91 ff. In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts zeichnete sich der Patriarch Photius von Constantinopel durch umfassende Gelehrsamkeit aus; seine Bibliotheca (ed. Bekker, Berl. 1824) enthält Auszüge auch aus manchen philosophischen Schriften. Seine Zusammenstellung der Aristotelischen Kategorien existirt handschriftlich. Sein Lexicon haben in neuerer Zeit G. Hermann Lpz. 1808 und Porson Lpz. 1823 herausgegeben, seine theologische Schrift de spiritus sancti mystagogia Hergenröther Regensb. 1857,

Michael Psellus (geb. 1020) schrieb ausser einer Einleitung in die Philosophie (gedruckt Ven. 1532 und Par. 1541) und einem Buche über die Meinungen der Philosophen von der Seele (edirt Par. 1618 u. ö.) auch Commentare über des Porphyrius quinque voces und Aristoteles Kategorien (Venet. 1532; Par. 1541) und des Aristoteles Schrift de interpretatione (Ven. 1503), ferner ein Compendium der Aristotelischen Logik unter dem Titel Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην



(herausgegeben von Ehinger Augsburg 1597) in fünf Büchern, deren fünftes die Topik nach Themistius enthält; eine ausführliche Uebersicht über den Inhalt dieser Synopsis giebt Prantl, Gesch. der Log. II, S. 265 — 293. Bemerkenswerth ist in diesem Compendium besonders das erste nachweisbare Auftreten der Memorialworte in der Syllogistik, wobei  $\alpha$  das allgemein bejahende,  $\varepsilon$  das allgemein verneinende,  $\iota$  das particular bejahende,  $\omicron$  das particular verneinende Urtheil bezeichnet. Die voces memoriales des Psellus sind für die vier Hauptmodi der ersten Figur: *γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός*, für die fünf theophrastischen Modi der ersten Figur (aus denen Galenus die vierte Figur gebildet hat): *γράμμασιν, ἔταξε, χάρισι, πάροθενος, ἱερόν*, für die vier Modi der zweiten Figur: *ἔγραψε, κάτεχε, μέτριον, ἄχολον*, für die sechs Modi der dritten Figur: *ἅπασι, σθεναρός, ἰσάκεις, ἀσπίδι, ὀμαλός, φέριστος* (vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 275 ff.). Bei der lateinischen Bearbeitung des Compendiums des Psellus haben Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre und Petrus Hispanus diese Worte durch die bekannten Ausdrücke: Barbara, Celarent, Darii, Ferio etc. ersetzt. An das letzte Capitel der Topik schliesst sich bei Psellus ein Abschnitt über die Bedeutung verschiedener Theile der Rede, der unter dem Titel *de terminorum proprietatibus* gleichfalls in die späteren lateinischen Logiken eingegangen ist; Prantl vermuthet (Gesch. der Log. II, S. 293), dass Themistius zuerst diese Erörterungen grammatisch-rhetorischer Momente in die Logik eingeführt habe.

Ein jüngerer Zeitgenosse und Nebenbuhler des Psellus und Nachfolger desselben in der Würde eines *ὑπατος φιλοσόφων* war Johannes Italus, der einen Commentar zu der Aristotelischen Schrift *de interpretatione*, wie auch zu den ersten vier Büchern der Topik, und andere logische Schriften verfasst hat, die handschriftlich erhalten sind (s. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 294 f.). Gleichzeitig mit Johannes Italus lebte Michael Ephesius, der, wie im zwölften Jahrhundert Eustratius, Metropolit von Nicaea u. A., Theile des Aristotelischen Organons commentirt hat.

Um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts lebte Nicephorus Blemmides, der namentlich eine *Ἐπιτομή λογικῆς* verfasst hat (hrsg. von Thomas Wegelin Augsburg 1606), die gleichfalls die griechischen voces memoriales enthält, jedoch mit Ausnahme der die theophrastischen Modi bezeichnenden, welche Modi bei Blemmides fehlen. Ein Georgius Aneponymus schrieb gleichfalls um jene Zeit ein Compendium der Aristotelischen Logik (gedruckt Augsburg 1600).

Aus dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts ist ein von Georgius Pachymeres verfasstes Compendium der Logik erhalten: *Ἐπιτομή τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς* (gedruckt Paris 1548), das sich eng an das Aristotelische Organon anschliesst. Im vierzehnten Jahrhundert verfasste Theodorus Metochita Paraphrasen zu physiologischen und psychologischen Schriften des Aristoteles, auch Abhandlungen über Plato und andere Philosophen (Fabric. Bibl. Gr. vol. IX). Das Studium des Plato und des Aristoteles wurde in der nächstfolgenden Zeit von den Griechen mit Eifer getrieben.

§ 8. Die Philosophie bei den Arabern ist durchgängig ein mehr oder minder mit neuplatonischen Anschauungen versetzter Aristotelismus. Griechische Arzneikunde, Naturwissenschaft und Philosophie gelangte an die Araber besonders unter der Herrschaft der Abassiden (seit 750 nach Chr.), indem durch syrische Christen erst medicinische, demnächst (seit der Regierung des Almanun in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts nach Chr.) auch philoso-



phische Werke aus dem Griechischen in's Syrische und Arabische übersetzt wurden. Die Tradition griechischer Philosophie knüpfte sich an die bei den letzten Philosophen des Alterthums herrschende Verbindung von Platonismus und Aristotelismus und an das von christlichen Theologen gepflegte Studium der Aristotelischen Logik als eines formalen Organons der Dogmatik; aber in Folge des strengen Monotheismus der mohammedanischen Religion musste die Aristotelische Metaphysik, insbesondere die Aristotelische Gotteslehre, in vollerm Maasse, als bei den Neuplatonikern und bei den Christen, zur Geltung gelangen, in Folge der Verknüpfung der philosophischen Studien mit den medicinischen aber die naturwissenschaftliche Doctrin des Aristoteles eifriger durchgearbeitet werden. Unter den arabischen Philosophen im Orient sind die bedeutendsten: Alkendi, der noch mehr als Mathematiker und Astrolog berühmt ist, Alfarabi, der die neuplatonische Emanationslehre annahm, Avicenna, der einen reineren Aristotelismus vertritt und Jahrhunderte lang, auch bei den christlichen Gelehrten des späteren Mittelalters, als Philosoph und noch mehr als Lehrer der Medicin im höchsten Ansehen stand, endlich Algazel, der zu Gunsten der theologischen Orthodoxie einem philosophischen Skepticismus huldigt; im Abendlande aber: Avempace (Ibn Badja) und Ibn Tophail, die den Gedanken der selbstständigen stufenweisen Entwicklung des Menschen durchführen, der Letztere namentlich auch (in seinem „Naturmenschen“) gegenüber der positiven Religion, mit welcher jedoch die philosophische Lehre das gleiche Ziel der Vereinigung unseres Intellects mit dem göttlichen anerkenne, endlich Averroës (Ibn Roschd), der berühmte Commentator des Aristoteles, dessen Lehre von dem passiven und activen Verstande er in einem dem Pantheismus sich annähernden und die individuelle Unsterblichkeit ausschliessenden Sinne deutet, indem er nur Einen der gesamten Menschheit gemeinsamen activen Intellect anerkennt, der in den einzelnen Menschen vorübergehend sich particularisire, aber jede seiner Emanationen wiederum in sich zurücknehme, so dass sie nur in ihm der Ewigkeit theilhaftig werden.

Ueber die Philosophie der Araber und insbesondere über die arabischen Uebersetzungen des Aristoteles handeln, nach dem Vorgange von Abulfargius (im dreizehnten Jahrhundert) *Histor. dynast.* (Oxf. 1663) und anderen arabischen Gelehrten, insbesondere: Huetius, *de claris interpretibus*, Paris 1681, p. 123 sq., Renaudot, *de barbaricis Aristotelis versionibus*, apud Fabr., *bibl. gr.*, t. III, p. 294 sqq. ed. Harles, cf. I, p. 861 sqq., Brucker, *hist. crit. philos.* III, Lips. 1743, p. 1—240 (der besonders auf Moses Maimonides und dem Historiker Pococke fusst, aber auch dem unzuverlässigen Leo Africanus manche Fabeln nacherzählt), Reiske, *de principibus muhammedanis, qui aut ab eruditione aut ab amore litterarum et litteratorum claruerunt*, Lips. 1747, Casiri, *bibliotheca Arabico-hispana*, Madrid 1760,



Buhle, *commentatio de studii graecarum litterarum inter Arabes initiis et rationibus*, in *comm. reg. soc. Gotting.*, t. XI, 1791, p. 216; *proleg. edit. Arist. quam curavit Buhle*, t. I, Biponti 1791, p. 315 sqq., Camus, *notices et extraits des manusc. de la bibl. nat.*, t. VI, p. 392, de Sacy, *Mém. sur l'origine de la littérature chez les Arabes* Par. 1805, Jos. von Hammer in der *Leipz. Litteraturzeitung* Jahrg. 1813, 1814, 1820, 1826, besonders Stück 161—163, 1826, worin eine kurze Geschichte der arab. Metaphysik zu finden ist, A. Tholuck, *de vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit*, part. I, Hamb 1835, F. Wüstenfeld, *die Akademien der Araber und ihre Lehrer*, Göttingen 1837, *Gesch. der arab. Aerzte*, Göttingen 1840, Aug. Schmölders, *docum. philos. Arab.*, Bonn 1836, und *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Paris 1842 (wo besonders über die Motekallemine oder philosophirenden Theologen und speciell über den Philosophen Algazeli gehandelt wird), Flügel, *de arabicis scriptorum graec. interpretibus*, Meissen 1841, J. G. Wenrich, *de auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque*, Lips. 1842, Ravaisson, *mém. sur la philos. d'Aristotele chez les Arabes*, Par. 1844 (in *Compt. rend. de l'acad.* t. V), Ritter, *Gesch. der Philos.* VII, S. 663—760 und VIII, S. 1—178, Hauréau, *ph. sc.* I, S. 362—390, v. Hammer-Purgstall, *Gesch. der arab. Litteratur*, Bd. I—VII, Wien 1850—56, E. Renan, *de philos. perip. apud Syros*, Par. 1852, p. 51 sq., S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, renfermant des extraits méthodiques de la source de vie de Salomon Ibn Gebirol, dit Avicébron etc., des notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines, et une esquisse historique de la philosophie chez les juifs, Paris 1859, vgl. dessen Artikel: Arabes, Kendi, Farabi, Gazali, Ibn-Badja, Ibn-Roschd, Ibn-Sina in dem *Dictionnaire des sciences philos.*, Paris 1844—52, Fr. Dieterici, *die Naturanschauung und Naturphil. der Araber im zehnten Jahrhundert aus den Schriften der lautereren Brüder übersetzt*, Berlin 1861.

Als den Entstehungsgrund des Mohammedanismus bei den Arabern bezeichne Sprenger in seiner Schrift über das Leben und die Lehre des „Mohammad“, I, Berlin 1861, S. 17 das Bedürfniss, zu einem offenbarungsgläubigen Monotheismus von universalistischem Charakter zu gelangen, also zu einem Mosaismus ohne Cerimonialgesetz und ohne nationale Ausschliesslichkeit, oder zu einem Christenthum ohne die mit der Sühnungstheorie verknüpfte Trinitätslehre; dem Bedürfniss aber folge jedesmal mit Nothwendigkeit der bis zur Erreichung des Zieles immer wieder erneute Versuch der Befriedigung. Dem kirchlichen Christenthum gegenüber kann der Muhammedanismus als die späte, aber um so energischere Reaction des seit dem Concil von Nicaea mehr noch gewaltsam unterdrückten, als geistig überwundenen Subordinationismus betrachtet werden, welchem der Trinitätsglaube als ein verhüllter Tritheismus erscheinen musste. Ein Edict, wie das des Kaisers Theodosius vom Jahre 380, welches alle Akatholiken als „ausschweifende Wahnsinnige“ mit zeitlichen und ewigen Strafen bedroht, konnte wohl den Katholicismus äusserlich befestigen, aber nicht innerlich kräftigen, musste vielmehr einen dumpfen Gewohnheitsglauben begünstigen, der nur noch in Streitverhandlungen über dogmatische Subtilitäten eine gewisse Lebenskraft bewies, einem mächtigen Anprall von Aussen aber nicht widerstehen konnte.

Ebjonitische Christen hatten sich auch nach dem Siege des Katholicismus besonders in den Oasen der Nabathäischen Wüste erhalten. Sie theilten sich in mehrere Secten, von denen die einen dem Judenthum, die anderen dem orthodoxen Christenthum näher standen. Zur Zeit des Mohammed bestanden in Arabien zwei dieser Secten, die Rakusier und Hanife (nach Sprenger I, S. 43 ff.). Zu den Ersteren gehörte (nach Sprengers Vermuthung) Koss, der in Mekka die Einheit Gottes und die Auferstehung der Todten predigte und zu diesem Zwecke auch die Messe von



Okatz besuchte, wo ihn Mohammed hörte. Die Hanife waren (nach Sprenger a. a. O.) Essäer, welche fast alle Kenntniss der Bibel verloren und manche fremde Einflüsse erfahren hatten, aber sich zum strengen Monotheismus bekannten. Ihr Religionsbuch hiess „Rollen des Abraham“. Zur Zeit des Mahommed lebten mehrere Glieder dieser Secte in Mekka und Medina, und Mahommed selbst, der ursprünglich die Götter seines Volkes angebetet hatte, ward ein Hanif. Die Lehre der Hanife war der Islam, d. h. die Unterwürfigkeit unter den Einen Gott; sie selbst waren Moslim, d. h. Unterwürfige. Der Name Mohammed scheint ein Amtsname zu sein, den der Stifter der neuen Religion sich beilegte; nach einer alten Tradition hiess er ursprünglich Kotham, später auch Abul Kasim (Vater des Kasim) nach seinem ältesten Sohne; er aber sagte von sich, er sei der Mohammad, d. h. der Gepriesene, der Messias, den die Thorah verkünde, im Evangelium aber sei sein Name Ahmad, d. h. der Paraklet (s. Sprenger I, S. 155 ff.); Abraham habe ihn gerufen und der Sohn der Maria habe ihn vorausverkündet (ebend. S. 166).

In Mohammed selbst und in seinen Anhängern führte die Abstraction des Einen unendlich Erhabenen, dem allein Verehrung gebühre, zu der Exaltation eines rasch auflodernden Fanatismus, der jeden Widerstand erbarmungslos zernichtete, aber die Fülle der concreten Lebensmächte nicht in ihrer wesentlichen Bedeutung zu würdigen und zu pflegen wusste, die Immanenz des Göttlichen in der Endlichkeit verkannte, die Sinnlichkeit nicht bildend zu versittlichen, sondern nur theils zu despotisiren, theils in ungebrochener Leidenschaft frei zu lassen vermochte und für den Geist nur die selbstlose, blindgläubige und fatalistische Unterwerfung unter den Willen Allah's und unter seine Offenbarung durch den Propheten übrig liess. Durch eine der christlichen Friedensmoral entgegengesetzte, den Krieg zur Ehre Gottes fordernde Lehre und durch eine mittelst dieser Lehre religiös sanctionirte Praxis wurden anfangs höchst bedeutende Erfolge erzielt; aber bald trat die Stabilität, dann die Erschlaffung und Entartung ein.

Mag die Verbrennung der (nach der Zerstörung durch Christen unter dem Bischof Theophilus im Jahr 391 noch gebliebenen) Reste (50120 Bände) der alexandrinischen Bibliothek durch Amru den Feldherrn des Khalifen Omar im Jahr 640 zu Gunsten der exclusiven Geltung des Koran (nach Abulfarag. hist. dyn. p. 116) eine blosser Sage, oder (was wahrscheinlicher ist; nur muss der damals lebende Johannes Grammaticus von dem um fast ein Jahrhundert früheren gleichnamigen Philosophen unterschieden werden) eine geschichtliche Thatsache sein, jedenfalls stand der mohammedanische Islam gerade der in den Hauptschriften jener Sammlung vertretenen althellenischen Lebensanschauung am schroffsten entgegen. Der griechischen Götterwelt musste er mehr noch, als das Christenthum, feind sein. Unter den griechischen Philosophen bot Aristoteles, obschon der Geist seiner Lehre namentlich in der auf dem hellenischen Princip der Freiheit und des Maasses beruhenden Ethik ein wesentlich verschiedener ist, doch manche Berührungspunkte. Seine Lehre von der persönlichen Einheit Gottes machte seine Metaphysik den Mohammedanern in vollerm Maasse, als den christlichen Kirchenvätern, annehmbar; seine Physik gab Aufschlüsse auf einem von dem Koran kaum berührten Gebiete und musste insbesondere als wissenschaftliche Basis der Arzneikunde willkommen sein; seine Logik konnte jeder Wissenschaft und vornehmlich jeder nach wissenschaftlicher Form strebenden Theologie als methodisches Werkzeug (Organon) dienen. So fand allmählich der Aristotelismus Eingang, obschon der Koran jede freie Forschung über religiöse Lehren untersagt und den Zweifelnden mit der Hoffnung auf eine Lösung seiner Bedenken am jüngsten Tage abtröstet. Doch blieb die fremde Philosophie stets auf enge Kreise beschränkt.



Die Bekanntschaft der mohammedanischen Araber mit den Schriften des Aristoteles wurde durch syrische Christen vermittelt. Schon vor der Zeit des Mohammed waren nestorianische Syrer in grosser Zahl als Aerzte unter den Arabern. Mit nestorianischen Mönchen hat auch Mohammed Verkehr gehabt. Ein Nestorianer war Hareth Ibn Calda, der Freund und Arzt des Propheten. Jedoch erst nach der Verbreitung der Herrschaft der Mohammedaner über Syrien und Persien und vornehmlich seit der Regierung der Abassiden (750 n. Chr.) kam fremde Weisheit unter ihnen auf, besonders Medicin und Philosophie; die letztere war schon in den letzten Zeiten des Neuplatonismus, namentlich durch David den Armenier (um 500 n. Chr.; seine Prolegomena zur Philosophie und zu der Isagoge und seinen Commentar zu den Kateg. in Brandis' Scholiensammlung zu Arist., seine Opera Venet. 1823; über ihn C. F. Neumann, Paris 1829) und danach besonders durch die Syrer dort gepflegt worden. Christliche Syrer übersetzten griechische Autoren, namentlich medicinische und später philosophische, erst in's Syrische, dann aus dem Syrischen in's Arabische (oder sie benutzten vielleicht auch ältere syrische Uebersetzungen, welche zum Theil auch heute noch vorhanden sind). Während der Herrschaft und im Auftrage des Almamun (813—833 n. Chr.) sind zuerst aristotelische Schriften in's Arabische übertragen worden und zwar unter der Leitung des Johannes Ibn-al-Batrik (d. h. des Sohnes des Patriarchen, nach Renan l. l. p. 57 von Johannes Mesue, dem Arzte, wohl zu unterscheiden); diese Uebersetzungen, zum Theil noch erhalten, gelten (nach Abulfaragius, histor. dynast. p. 153 u. ö.) für treu, aber unelegant. Namhafter ist Honein Ibn Ishak (Johannitius), ein Nestorianer, der unter Motewakkel blühte und 876 n. Chr. starb. Mit der syrischen, arabischen und griechischen Sprache vertraut, stand er zu Bagdad an der Spitze einer Schule von Interpreten, der auch sein Sohn Ishak ben Honein und sein Neffe Hobeisch-el-Asam angehörten. Nicht nur die Schriften des Aristoteles selbst, sondern auch mehrerer alter Aristoteliker (Alexander Aphrodisiensis, Themistius, auch neuplatonischer Interpreten, wie Porphyrius und Ammonius), ferner des Galenus etc. wurden in's Syrische und Arabische übersetzt. Auch von diesen Uebersetzungen sind einige arabische noch vorhanden, von den syrischen aber keine. Des Honein arabische Uebersetzung der Kategorien wurde Leipz. 1846 durch Jul. Theod. Zenker edirt. Im zehnten Jahrhundert wurden neue Uebersetzungen angefertigt und zwar durch christliche Syrer, von denen die bedeutendsten waren die Nestorianer Abu Baschar Mata und Iahja ben Adi, der Tagritenser, wie auch Isa ben Zaraa, nicht nur von den Schriften des Aristoteles, sondern auch von denen des Theophrast, des Alexander von Aphrodisias, des Themistius, Syrianus, Ammonius etc. Auch die von diesen Männern ausgegangenen syrischen Uebersetzungen (oder Revisionen älterer Uebersetzungen) sind verloren gegangen, die arabischen aber haben sich weit verbreitet und grossentheils bis heute erhalten; ihrer haben sich Alfarabi, Avicenna, Averroes und die anderen arabischen Philosophen bedient. Auch die Republik, der Timaeus und die Leges des Plato sind in's Arabische übersetzt worden; Averroes (in Spanien um 1150) hat die Rep. gekannt und paraphrasirt, wogegen ihm die Politik des Aristoteles gefehlt hat; das zu Paris handschriftlich vorhandene Buch Siaset, d. h. Politica, ist die unechte Schrift de regimine principum s. secretum secretorum; die Aristotelische Politik ist nicht arabisch vorhanden. Auch Auszüge aus Plotin und Proclus sind in's Arabische übertragen worden. Besonders in Folge der Berührung mit den Arabern gingen die Syrer über die blosse Beschäftigung mit dem Organon hinaus; sie begannen in arabischer Sprache alle Theile der Philosophie im Anschluss an Aristoteles zu cultiviren, worin ihnen später die Araber selbst nachfolgten, die aber bald ihre syrischen Lehrer übertrafen. Schüler von syrischen und christlichen Aerzten waren Alfarabi und Avicenna. Die spätere syrische Philosophie trägt den Typus der arabischen;



unter ihren Vertretern ist der bedeutendste der im dreizehnten Jahrhundert lebende, von jüdischen Eltern stammende Jacobit Gregorius Barhebraeus oder Abulfaragius, dessen Compendium der peripatetischen Philosophie (*Butyrum sapientiae*) noch heute bei den Syrern in hohem Ansehen steht.

Alkendi (Abu Jusuf Jacob Ibn Eshak Al Kendi, d. h. der Vater des Joseph, Jakob, der Sohn des Isaak, der Kendäer, aus dem Bezirk Kendah), geboren zu Basra am persischen Meerbusen, lebte in und nach der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts n. Chr. Er ist als Mathematiker, Astrolog, Arzt und Philosoph berühmt. Zu den logischen Schriften des Aristoteles hat er Commentare verfasst und auch über metaphysische Probleme geschrieben. In der Theologie war er Rationalist. Seine Astrologie gründete er auf die Annahme eines allgemeinen harmonischen Causalzusammenhangs, wonach ein jedes Ding, wenn es vollständig gedacht werde, wie ein Spiegel das ganze Universum müsse erkennen lassen. Ueber ihn handelt Abulfaragius in seiner Hist. dynast. IX, dann von den Neueren namentlich Lackemacher, Helmst. 1719, Brucker, hist. crit. philos. III, Leipz. 1743, S. 63—69, Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte und Naturforscher, Gött. 1840, S. 21 ff., Schmölders, *essai sur les écoles philos. chez les Arabes*, S. 131 ff., Hauréau, *ph. sc. I*, S. 363 ff., der dort auch einige Mittheilungen aus dem handschriftlich vorhandenen *Tractatus de erroribus philosophorum* (aus dem 13. Jahrh.) macht; Munk im *Dict. des sc. ph. s. v. Kendi* und *Mélanges* p. 339—341.

Alfarabi (Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarkhan aus Farab), geboren gegen das Ende des neunten Jahrhunderts, erhielt seine philosophische Bildung hauptsächlich zu Bagdad, wo er auch als Lehrer auftrat. Der mystischen Secte der Sûfi zugethan, die Said Abul Chair um 820 n. Chr. gestiftet hatte (vielleicht unter persischem und indischem Einfluss, obschon Tholuck, *Ssufismus*, Berl. 1821 und *Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik*, Berl. 1825, einen rein muhammedanischen Ursprung annimmt), ging Alfarabi später nach Aleppo und Damascus, wo er 950 nach Chr. starb. Ueber ihn handeln u. A. Casiri, *bibl. Arab. Hisp. I*, p. 190; Wüstenfeld, *Gesch. der arab. Aerzte und Naturf.*, S. 53 ff., Schmölders, *docum. philos. Arab.* p. 15 sq., Munk im *Dict. s. v. Farabi* und *Mélanges* p. 341—352; zwei seiner Schriften sind lateinisch Par. 1638 edirt worden, nämlich *de scientiis* und *de intellectu et intellecto* (die letztere Schrift auch schon bei den Werken des Avicenna Venet. 1495); Schmölders giebt dazu a. a. O. noch zwei andere: *Abu Nasr Alfarabii de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis commentatio* (p. 17—25) und *Abu Nasr Alfarabii fontes quaestionum* (p. 43—56). Ziemlich zahlreich sind Anführungen des Alfarabius bei Albertus Magnus und Anderen. In der Logik folgt Alfarabi fast durchaus dem Aristoteles. Ob dieselbe für einen Theil der Philosophie zu halten sei oder nicht, hängt nach ihm von der weiteren oder engeren Fassung des Begriffs der Philosophie ab, und diese Frage gilt ihm daher als unnütz. Die Argumentation ist das Werkzeug (*instrumentum*), aus Bekanntem das Unbekannte zu ermitteln; ihrer bedient sich der *utens logicus*; die *logica docens* aber ist die Theorie, welche auf eben dieses Werkzeug, die Argumentation, geht oder über dasselbe als über ihren Gegenstand (*subjectum*) handelt. Doch geht die Logik auch auf die einzelnen Begriffe (*incomplexa*) als Elemente der Urtheile und Argumentationen (nach Albert M. *de praedicabil. I*, 2 sqq., vgl. Prantl, *Gesch. der Log. II*, S. 302 ff.). Das Universelle definirt Alfarabi (nach Albertus *de praed. II*, 5) als das *unum de multis et in multis*, woran sich unmittelbar die Folgerung schliesst, dass dasselbe keine vom Individuellen gesonderte Existenz besitze (*non habet esse separatum a multis*). Bemerkenswerth ist, dass Alfarabi sich nicht schlechthin zu dem Spruche bekennt: *singulare sentitur, universale intelligitur*, sondern auch das Singulare, wiewohl es in seiner Materialität Object der sinnlichen



Wahrnehmung ist, seiner Form nach im Intellect sein lässt und andererseits das Universelle, obschon es als solches dem Intellect angehört, auch in sensu sein lässt, sofern es mit dem Einzelnen verschmolzen existirt (nach Alb. An. post. I, 1, 3). Aus der Metaphysik des Alfarabi verdient besonders sein Beweis für das Dasein Gottes Erwähnung, woran sich Albertus Magnus und spätere Philosophen angeschlossen haben. Dieser Beweis ruht auf Plat. Tim. p. 28: τῷ γενομένῳ φαιμέν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι, und Arist. Metaph. XII, 7: ἔστι τοίνυν τι καὶ ὁ κινεῖ etc. Alfarabi unterscheidet nämlich (Fontes quaestionum c. 3 ff. bei Schmolders doc. phil. Ar. p. 44) das, was eine mögliche und das, was eine nothwendige Existenz hat (wie Plato und Aristoteles das Veränderliche und das Ewige). Wenn das Mögliche wirklich existiren soll, so ist dazu eine Ursache erforderlich. Die Welt ist (c. 2) zusammengesetzt, also geworden oder verursacht. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen kann aber weder in's Unendliche zurückgehen, noch auch kreisförmig in sich zurücklaufen; also muss sie von einem nothwendigen Gliede abhängen, welches das Urwesen (ens primum) ist. Dieses Urwesen hat nothwendige Existenz; die Annahme, dass es nicht existire, würde einen Widerspruch in sich schliessen. Es hat keine Ursache und bedarf zu seiner Existenz keiner ausser ihm liegenden Ursache; aber es ist Ursache für alles Existirende. Seine Ewigkeit involvirt die Vollkommenheit. Es ist frei von allen Accidentien. Es ist einfach und unveränderlich. Es ist als das absolut Gute zugleich absolutes Denken, absolutes Denkobject und absolutes denkendes Wesen (intelligentia, intelligibile, intelligens). Es hat Weisheit, Leben, Einsicht, Macht und Willen, Schönheit, Vortrefflichkeit, Glanz; es genießt die höchste Glückseligkeit, ist das erste wollende Wesen und der erste Gegenstand des Wollens (Begehrens). Alfarabi setzt (de rebus studio Arist. phil. praemitt. comm. c. 4 bei Schmolders doc. ph. Arab. p. 22) in die Erkenntniss dieses Wesens den Zweck der Philosophie und bestimmt die praktische Aufgabe dahin, soweit die menschliche Kraft es zulasse, sich zur Aehnlichkeit mit Gott zu erheben. In seinen Lehren über das durch Gott Bedingte schliesst sich Alfarabi (Fontes quaest. c. 6 ff.) an die Neuplatoniker an. Seine Grundanschauung ist die Emanation. Aus dem Urwesen ist als erste Creatur der Intellect hervorgegangen (der *Noûs* des Plotinus, welche Lehre freilich nur bei Plotin, nicht bei Alfarabi, Consequenz hat, da jener das Eine über alle Prädicate hinaushebt, Alfarabi aber dem Urwesen bereits Intelligenz mit Aristoteles und mit der religiösen Dogmatik zuerkennt). Aus dieser Intelligenz ist als neue Emanation die Seele geflossen, in deren mit einander sich verschlingenden Vorstellungen die Körperlichkeit begründet liegt. Die Emanation schreitet von den höheren oder äusseren Sphären zu den niederen oder inneren fort. In den Körpern sind Materie und Form nothwendig mit einander verbunden. Die irdischen Körper bestehen aus den vier Elementen. An die Materie sind die niederen Seelenkräfte gebunden, bis zum potenziellen Intellect; dieser wird unter der Einwirkung (Einstrahlung) des activen göttlichen Intellects zum actualen Intellect (intellectus in actu oder in effectu), der als Resultat der Entwicklung erworbener Intellect (intellectus acquisitus, nach des Alexander Aphrodisiensis Lehre von dem *νοῦς ἐπίκτητος*, s. Grdr. I, S. 122) ist. Der actualle menschliche Intellect ist von der Materie frei, eine einfache Substanz, die allein den Tod des Körpers überdauert und unzerstörbar beharrt. Das Üebel ist eine nothwendige Bedingung des Guten in der Endlichkeit. Alles steht unter Gottes Leitung und ist gut, da es von ihm geschaffen ist. Zwischen dem menschlichen Verstand und den Dingen, nach deren Erkenntniss er strebt, besteht (wie Alfarabi de intellectu et intellectu p. 48 sqq. lehrt) eine Gleichheit der Form, die auf der gemeinsamen Gestaltung durch das nämliche Urwesen beruht und die Erkenntniss möglich macht.



Avicenna (Abu Ali Al Hosain Ibn Abdallah Ibn Sina) wurde geboren zu Af-senna in der Provinz Bokhara im Jahr 980 nach Chr. Früh entwickelt, studierte er Theologie, Philosophie und Medicin und schrieb schon in seiner Jugend eine wissenschaftliche Encyklopädie. Er lehrte Medicin und Philosophie in Ispahan. In seinem achtundfunzigsten Lebensjahre starb er zu Hamadan. Sein medicinischer Kanon diente Jahrhunderte lang als Grundlage des Unterrichts. In der Philosophie ging er von den Lehren des Alfarabi aus, modificirte dieselben aber in dem Sinne, dass er manche neuplatonischen Sätze fallen liess und der eigenen Lehre des Aristoteles sich annäherte. Mehrere seiner Schriften sind schon gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts in's Lateinische übersetzt worden, die Canones der Heilkunde durch Gerhard von Cremona, durch Dominicus Gundisalvi aber und den Juden Avendeath seine Commentare zu den Aristotelischen Schriften de anima, de coelo, de mundo, Auscultat. phys. und Metaphys., ferner seine Analyse des Organon (Jourdain, rech. critiques p. 116 sqq.). Edirt wurde die Metaph. schon Venet. 1493, die Logik (theilweise) und mehrere andere Schriften unter dem Titel: *Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta* Venet. 1495 und öfters; eine kurze Bearbeitung der Logik hat in französischer Uebersetzung P. Vattier Paris 1658 herausgegeben; ein dem elementaren Unterricht bestimmtes Lehrgedicht, das die logischen Grundlehren enthält, hat Schmölders docum. philos. Arab. p. 26—42 veröffentlicht. Avicenna's Gedicht an die Seele hat v. Hammer-Purgstall übersetzt in der Wiener Zeitschr. für Kunst etc. 1837. Von seiner Logik handelt ausführlich Prantl, Gesch. der Log. II, S. 318—361, von seiner Philosophie überhaupt Scharestani in der Geschichte der religiösen und philosophischen Secten, S. 348—429 des arab. Textes, II, S. 213—332 der deutschen Uebersetzung. In der Logik ist besonders einflussreich sein Satz geworden, den auch Averroes sich angeeignet hat und den Albertus Magnus öfters anführt (Alb. de praedicab. II, 3 und 6): intellectus in formis agit universalitatem. Das genus, wie auch die species, die differentia, das accidens und das proprium, ist an sich weder allgemein, noch singulär; indem aber der denkende Geist die einander ähnlichen Formen vergleicht, bildet er das genus logicum, von welchem die Definition gilt, dass es von vielen specifisch verschiedenen Objecten ausgesagt werde als Antwort auf die Frage nach dem Was (der quiditas). Das genus naturale ist das, was zu jener Vergleichen geeignet ist. Fügt der Verstand zu dem Generellen und Specifischen noch die individuellen Accidentien hinzu, so wird hierdurch das Singulare (Avic. Log. ed. Venet. 1508 f. 12, bei Prantl, Gesch. der Log. II, S. 347 f.). Nur im bildlichen Sinne kann das Genus Materie und die specifische Differenz Form genannt werden; streng gültig ist diese (von Aristoteles öfters gebrauchte) Bezeichnung nicht. Avicenna unterscheidet verschiedene Modi des Seins der genera: sie sind ante res, in rebus, post res. Ante res sind sie im Verstande Gottes; denn alles, was ist, hat eine Beziehung auf Gott, wie das Kunstwerk auf seinen Künstler; es existirt in seiner Weisheit und seinem Willen, ehe es in die natürliche Vielheit des Daseins eintritt; in diesem Sinne und nur in diesem Sinne ist das Allgemeine vor dem Einzelnen. Mit seinen Accidentien in der Materie verwirklicht, constituirt es das natürliche Ding, die res naturalis, worin das allgemeine Wesen immanent ist. Das Dritte ist die Auffassung durch unsern Intellect; sofern dieser die Form abstrahirt und sie dann wiederum auf die vielen individuellen Objecte bezieht, denen sie nach ein und der nämlichen Definition zukommt, so liegt in dieser Beziehung (respectus) das Allgemeine (Avic. log. f. 12, Metaph. V, 1 u. 2, f. 87, bei Prantl S. 349). Als das Princip der Vielheit der Individuen gilt dem Avicenna die Materie, die er nicht mit Alfarabi für eine Emanation der Seele, sondern mit Aristoteles für ewig und unerschaffen hält; in ihr ist alle Potenzialität begründet, wie die Actualität in Gott. Von dem unveränderlichen Gott kann nichts



Veränderliches unmittelbar ausgehen. Sein erstes und allein unmittelbares Product ist die *intelligentia prima* (der *νοῦς* des Plotin, wie bei Alfarabi); von da reicht durch die verschiedenen Himmelssphären hindurch die Kette der Ausflüsse bis auf unsere Erde herab. Aber der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren ist nicht als ein einmaliger und zeitlicher, sondern als ein ewiger zu denken; Ursache und Wirkung sind dabei einander gleichzeitig. Die Ursache, die den Dingen das Dasein gegeben hat, muss sie fortwährend im Dasein erhalten; man irrt, wenn man sich vorstellt, einmal in's Dasein gebracht, beharrten die Dinge nunmehr durch sich selbst. Unbeschadet ihrer Abhängigkeit von Gott ist die Welt von Ewigkeit her. Zeit und Bewegung war immer (Avic. Metaph. VI, 2 u. ö.; vgl. den Bericht in dem tractatus de error. philosophorum bei Hauréau, ph. sc. I, S. 368). Avicenna unterscheidet eine zweifache Entwicklung unseres potenziellen Verstandes zur Actualität, die eine, gewöhnliche, durch Unterricht, die andere, seltene, durch unmittelbare göttliche Erleuchtung. Nach einer durch Averroes überlieferten Angabe soll Avicenna in seiner nicht auf uns gekommenen *Philosophia orientalis*, von seinen aristotelischen Grundanschauungen abweichend, Gott als himmlischen Körper gedacht haben.

Algazel (Abu Hamed Mohammed Ibn Mohammed Ibn Achmed Al-Ghazzâlî), geb. 1059 n. Chr. zu Ghazzâlah in Khorasan, Lehrer zu Bagdad, später in Syrien als Sufi lebend, gest. zu Tus 1111, war in der Philosophie Skeptiker, um in der Theologie einer um so strengeren Gläubigkeit zu huldigen. Dieser Umschlag ist eine Reaction des exclusiv religiösen Principes des Muhammedanismus gegen die philosophische Betrachtung, die trotz aller Accommodation es doch nicht zur wirklichen Orthodoxie gebracht hatte. Algazel trägt in seiner Schrift: *Makacid al filasifa* (die Zielpunkte der Philosophen) die philosophischen Lehren vor, im Wesentlichen nach Alfarabi und besonders nach Avicenna, um sie dann in der zugehörigen Schrift: *Tehafot al filasifa* (Widerstreit der Philosophen) einer destructiven Kritik zu unterwerfen, und in den „Fundamentalsätzen des Glaubens“ seine positiven Ansichten darzulegen. Averroës schrieb zur Entgegnung seine *Destructio destructionis philosophorum*. Al Gazel liess es sich besonders angelegen sein, da die Menschen seiner Meinung nach zu seiner Zeit zu zuversichtlich lebten, Furcht vor den Strafgerichten Gottes zu erwecken. Von den religiösen Dogmen vertheidigt er gegen die Philosophen insbesondere die zeitliche Schöpfung der Welt aus Nichts, die Realität der göttlichen Attribute und die Auferstehung des Leibes, wie auch die Wundermacht Gottes im Gegensatz zu dem vermeintlichen Causalgesetz. Im Mittelalter wurde seine im *Makacid* gegebene Darstellung der Logik, Metaphysik und Physik viel gelesen; schon gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts hat Dominicus Gundisalvi mit Hülfe eines Juden eine Uebersetzung veranstaltet; edirt wurde dieselbe unter dem Titel *Logica et philosophia Algazelis Arabis* durch Peter Lichtenstein aus Cöln Venet. 1506. Die *Confessio fidei orthodoxorum Algazeliana* findet sich bei Pococke spec. hist. Arab. p. 274 sqq., vgl. Brucker hist. crit. philos. V, p. 348 sq., 356 sq. Durch Jos. von Hammer-Purgstall ist die ethische Abhandlung Ghasali's: *O Kind!* arabisch und deutsch Wien 1838 herausgegeben worden; in der Einleitung giebt von Hammer ausführliche Nachrichten über das Leben Algazeli's. Eine moralische Schrift: die Wage der Handlungen, ist, von Rabbi Abraham ben Hasdai aus Barcelona in's Hebräische übersetzt, durch Goldenthal unter dem Titel: *Compendium doctrinae ethicae* Leipz. 1839 veröffentlicht worden. Aus einer Berliner Handschrift des *Liber quadraginta placitorum circa principia religionis* von Al Gazali hat Tholuck in der oben angef. Abh. de vi etc., theologische Sätze mitgetheilt. Ueber das Werk: „die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ handelt Hitzig in der Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. VII, 1852, S. 172 — 186 und Gosche (s. unten). Vgl. Aug. Schmölders, *Essai sur les écoles philos. chez les Arabes et notamment sur la doctrine*



d'Algazali, Paris 1842, Munk im Dictionn. des sc. phil. s. v. Gazali und *Mélanges* p. 366—383, R. Gosche, über Ghazzâlî's Leben und Werke, in: *Abh. der Berliner Akad. d. Wiss.* 1858, phil.-hist. Cl. S. 239—311; über die Logik Prantl II, S. 361—373.

Der Erfolg des Skepticismus des Algazel war im Oriente der Triumph einer unphilosophischen Orthodoxie; nach ihm sind dort keine namhaften Philosophen mehr aufgekommen. Dagegen blühte die arabische Philosophie in Spanien auf, wo nacheinander mehrere Denker die philosophischen Doctrinen cultivirten.

Avempace (Abu Bekr Mohammed ben Jahja Ibn Badja), geboren zu Saragossa gegen das Ende des elften Jahrhunderts, ist als Mediciner, Mathematiker, Astronom und Philosoph berühmt. Um 1118 schrieb er zu Sevilla logische Abhandlungen. Später lebte er zu Granada, dann auch in Africa. Er starb in nicht hohem Alter 1138 n. Chr., ohne umfassende Werke vollendet zu haben; doch schrieb er kleinere (grösstentheils verlorene) Abhandlungen, von denen Munk, der *Mélanges* p. 383—410 über ihn handelt, S. 386 folgende ihrem Titel nach anführt: logische Tractate (die nach Casiri, *biblioth. arabico-hisp. Escorialensis* I, p. 179 sich noch in jener Bibliothek befinden), eine Schrift über die Seele, eine andere über die Leitung des Einsamen (*régime du solitaire*), ferner über die Verbindung des Intellects mit dem Menschen und Abschiedsbrief; dazu kommen Commentare über die Physik, Meteorologie und andere naturwissenschaftliche Abhandlungen des Aristoteles. Den Hauptinhalt der Schrift: „Leitung des Einsamen“ theilt Munk nach einem jüdischen Philosophen des vierzehnten Jahrhunderts, Moses von Narbonne, *Mél.* p. 389—409 mit. Dieselbe behandelt die Stufen der Erhebung der Seele von dem instinktiven Verfahren aus, welches sie mit den Thieren theilt, durch fortschreitende Befreiung von der Materialität und Potentialität bis zu dem intellectus acquisitus, der eine Emanation des activen Intellects oder der Gottheit ist. Den intellectus materialis scheint Avempace (nach Averroës de anima fol. 163 A) mit der virtus imaginativa identificirt zu haben. Auf der obersten Stufe der Erkenntniss (im Selbstbewusstsein) ist das Denken mit seinem Object identisch.

Ibn Tophail (Abu Bekr Mohammed ben Abd al Malic Ibn Tophail al Keisi), geboren um 1100 zu Wadi-Asch (Guadix) in Andalusien, gest. in Marocco 1185, berühmt als Arzt, Mathematiker, Philosoph und Dichter, verfolgte weiter die von Ibn Badja eingeschlagene Bahn der Speculation. Sein Hauptwerk, das auf uns gekommen ist, ist betitelt: *Haji Ibn Jakdhan*, d. h. der Lebende, der Sohn des Wachenden. Es wurde schon früher in's Hebräische übersetzt, arabisch von Ed. Pococke unter dem Titel: *Philosophus autodidactus sive epistola, in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam mens ascendere possit*, mit lat. Uebersetzung herausgegeben Oxford 1671, wieder abgedr. 1700, nach dieser Uebersetzung durch Ashwell und durch den Quäker George Keith und nach dem arabischen Original durch Simon Ockley in's Englische, von Andern in's Holländische, von Joh. Georg Pritius (Frankf. 1726) und von J. G. Eichhorn (der Naturmensch, Berlin 1783) in's Deutsche übersetzt. Der Grundgedanke ist der gleiche, wie in Ibn Badja's „Leitung des Einsamen“, nämlich die Darlegung der stufenweisen Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten bis zur Gemeinschaft seines Intellects mit dem göttlichen. Aber Ibn Tophail geht beträchtlich weiter, als sein Vorgänger, in der Verselbstständigung des Menschen gegenüber den Institutionen und Meinungen der menschlichen Gesellschaft; er lässt den Einzelnen sich aus sich selbst entwickeln, indem er die Selbstständigkeit des Denkens und Wollens, zu welcher ihm selbst die bisherige Gesamtgeschichte verholfen hatte, als Ideal hypostasirt und so in seinem Naturmenschen als aussergeschichtlich und ursprünglich setzt (wie im achtzehnten Jahrhundert Rousseau). Die positive Religion mit ihrem auf Lohn und Strafe gestellten Gesetz gilt Ibn Tophail nur als die nothwendige Zucht der



Menge; die religiösen Vorstellungen sind ihm bildliche Hüllen der Wahrheit, deren gedankenmässiger Erfassung der Philosoph sich stufenweise annähert. Vgl. Ritter, *Gesch. der Ph.* VIII, S. 104—115, Munk, *Mélanges* p. 410—418.

Averroës (Abul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Roschd), geboren 1126 zu Cordova, wo sein Grossvater und Vater hohe richterliche Aemter bekleideten, studirte zuerst die positive Theologie und Jurisprudenz, dann die Medicin, Mathematik und Philosophie. Er erhielt später das Richteramt zu Sevilla, dann zu Cordova. Er war ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Ibn Tophail, der ihn dem Chalifen Abu Jacob Jusuf bald nach dessen Thronbesteigung (1163) vorstellte und statt seiner selbst zu der Arbeit empfahl, eine Analyse der Aristotelischen Werke zu liefern. Ibn Roschd gewann die Gunst dieses mit den philosophischen Problemen wohl vertrauten Fürsten, dessen Leibarzt er später (1182) ward; eine Zeitlang stand er auch bei dessen Sohne Jacob Almansur, der 1184 seinem Vater in der Regierung folgte, in Gunst und ward noch 1195 von ihm geehrt; bald hernach aber wurde er angeklagt, die Philosophie und die Wissenschaften des Alterthums zum Nachtheil der mohammedanischen Religion zu cultiviren und durch Almansur seiner Würden beraubt und nach Elisana (Lucena) bei Cordova verwiesen, später in Marocco geduldet. Gegen das Studium der griechischen Philosophie ergingen strenge Verbote; die aufgefundenen Schriften über Logik und Metaphysik wurden den Flammen überliefert. Averroës starb 1198 in seinem dreiundsiebzigsten Lebensjahr. Bald hernach nahm die Herrschaft der Mauren in Spanien ein Ende. Die arabische Philosophie erlosch; die humane Bildung erlag der exklusiven Herrschaft des Koran und der Dogmatik.

Ueber die Schriften und die Lehre des Averroës handeln namentlich: Lebrecht im *Magazin für die Litteratur des Auslandes* 1842 Nr. 79 ff., E. Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, Paris 1852 und Munk, *Dict. III*, S. 157 ff. und *Mélanges* S. 418—458, über die Logik Prantl, *Gesch. der Log.* II, S. 374—385.

Eine medicinische Therapeutik des Averroës ist unter dem Titel *Colliget* (*Colligat*, *Allgemeinheiten*) lateinisch im zehnten Bande der Werke des Aristoteles nebst dem Commentar des Averroës Venet. 1552 und öfters gedruckt worden. Eine astronomische Schrift, ein Abriss des Ptolemäischen *Almagest*, worin er sich streng an das System des Ptolemäus anschliesst, existirt noch in hebräischer Uebersetzung handschriftlich auf der kaiserl. Bibliothek zu Paris; übrigens urtheilt er in anderen Schriften im Anschluss an Ibn Badja und Ibn Tophail, die Rechnungen seien zwar richtig, aber der wirkliche Sachverhalt werde durch dieses System nicht dargestellt; die Annahme der Epicyclen und Excentricitäten sei ohne Wahrscheinlichkeit; er wünsche, dass seine Worte, da er selbst schon zu alt sei, Andere zur Forschung anregen möchten (Averr. in Arist. *Metaph.* XII, 8). In der That hat sein etwas jüngerer Zeitgenosse, der Astronom Abu Ishak al Bitrodji (*Alpetragius*, um 1200), ein Schüler des Ibn Tophail, um die Epicyklen, Excentricitäten und die zwei einander entgegengesetzten Bewegungen der Sphären nicht annehmen zu dürfen, eine andere Theorie ausgesonnen, deren Grundgedanke ist, dass nicht durch eine eigene Gegenbewegung, sondern durch den mit zunehmender Entfernung von der obersten bewegenden Sphäre verminderten Einfluss eben dieser Sphäre die langsamere Bewegung von Ost nach West zu erklären sei. Die Schrift des *Alpetragius* wurde von Michael Scotus 1217 in's Lateinische übersetzt; eine andere lateinische Uebersetzung, durch eine hebräische vermittelt, erschien Venet. 1531. Vgl. Munk, *Mél.* p. 513—522. Bei weitem berühmter aber, als in der Medicin und Astronomie, ist Averroës in der Philosophie, besonders durch seine Commentare zu den Schriften des Aristoteles, geworden. Mehrere dieser Schriften hat er dreifach bearbeitet, nämlich 1) durch kurze Paraphrasen, worin er die Lehren des Aristoteles in streng



systematischer Ordnung wiedergiebt, die Aristotelische Erörterung fremder Ansichten weglässt, jedoch mitunter eigene Gedanken und Annahmen anderer arabischen Philosophen beifügt, 2) durch Commentare von mässigem Umfang, die er selbst als *Résumés* bezeichnet und die man die mittleren Commentare zu nennen pflegt, 3) durch (später verfasste) ausführliche Commentare. Wir besitzen noch diese dreifache Bearbeitung bei den *Analytica posteriora*, der Physik, der Schrift *de coelo*, den Büchern *de anima* und der Metaphysik. (Von dem mittleren Commentar zu *de anima* ist das arabische Original, mit hebräischen Buchstaben geschrieben, auf der Pariser Bibliothek vorhanden.) Nur kürzere Commentare und Paraphrasen existiren bei der Isagoge des Porphy., den Kateg., *de interpr.*, *Anal. priora*, *Top.*, *de soph. el.*, *Rhetor.*, *Poët.*, *de gen. et corr.*, *Meteorolog.* Zu der Nikom. Ethik hat Averroës nur einen kürzeren Commentar geschrieben. Nur Paraphrasen existiren von den *Parva naturalia* und von den vier Büchern *de partibus animalium* und den fünf Büchern *de generatione animalium*. Es existirt kein Commentar des Ibn Roschd über die zehn Bücher *histor. animalium*, auch nicht über die *Politica*, von welcher wenigstens in Spanien keine Exemplare vorhanden waren. Die griechischen Originale der Aristotelischen Schriften kannte Ibn Roschd nicht; auch verstand er weder die griechische, noch die syrische Sprache; wo die arabischen Uebersetzungen unklar oder unrichtig waren, konnte er nur aus dem Zusammenhang der Aristotelischen Lehre den richtigen Sinn zu erschliessen versuchen. Ausser den Commentaren hat Ibn Roschd noch mehrere philosophische Abhandlungen verfasst, wovon die bedeutenderen sind: 1) *Tehafot al Tehafot*, d. h. *destructio destructionis*, eine Widerlegung der Algazel'schen Widerlegung der Philosophen; hiervon existirt handschriftlich eine hebräische Uebersetzung, nach welcher wiederum eine (sehr stümperhafte) lateinische Uebersetzung angefertigt worden ist, die zu Venedig 1497 und 1527 und in dem letzten Bande der alten beiden lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles mit den Commentaren des Averroës gedruckt worden ist. 2) Untersuchungen über verschiedene Stellen des Organon, lateinisch unter dem Titel: *Quaesita in libros logicae Aristotelis*, in den nämlichen lateinischen Ausgaben des Aristoteles (Bd. I, Theil 3); Prantl hält (*Gesch. der Log.* II, S. 374) diese *Quaesita*, wie auch eine „Epitome“ des Organon, für unecht. 3) Physikalische Abhandlungen (über Probleme der Physik des Aristoteles), lateinisch im XI. Bande jener Ausgaben. 4) Zwei Abhandlungen über die Vereinigung des reinen (stofflosen) Intellects mit dem Menschen oder des activen Intellects mit dem passiven, lateinisch ebendasselbst unter den Titeln: *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine* und *de animae beatitudine*. 5) Ueber den potenziellen oder materiellen Intellect, nur in hebräischer Uebersetzung noch vorhanden. 6) Widerlegung der von Ibn Sina aufgestellten Eintheilung der Wesen in die schlechthin zufälligen (*sublunarischen*), die an sich zufälligen aber durch ein anderes (Gott) nothwendigen und das schlechthin nothwendige Wesen (wogegen Averroës bemerkt, dass das nothwendige Product einer nothwendigen Ursache überhaupt nicht zufällig genannt werden dürfe); dieser Tractat existirt hebräisch unter den Manuscripten der kaiserlichen Bibliothek zu Paris. 7) Ueber den Einklang der Religion mit der Philosophie, hebräisch ebendasselbst vorhanden. 8) Ueber den wahren Sinn der religiösen Dogmen oder Wege der Beweisführung für die religiösen Dogmen, hebräisch ebendasselbst, arabisch im Escorial. Einige andere Abhandlungen sind verloren gegangen.

Averroës zollt dem Aristoteles die unbedingteste Verehrung, weitaus mehr, als Avicenna gethan hatte; er betrachtet ihn, wie Religionsstifter betrachtet zu werden pflegen, als den Menschen, den Gott unter allen den höchsten Gipfel der Vollkommenheit habe erreichen lassen. Aristoteles ist ihm der Begründer und Vollender der wissenschaftlichen Erkenntniss. In der Logik schliesst sich Averroës überall



nur erläuternd an Aristoteles an. Der Satz des Avicenna: *intellectus in formis agit universalitatem*, ist auch der seinige (Averr. de an. I, 8; cf. Alb. M. de praedicab. II, c. 6). Die Wissenschaft geht nicht auf allgemeine Dinge, sondern auf die Individuen nach der Seite ihrer Allgemeinheit, die der Verstand durch Abstraction ihrer gemeinsamen Natur erkennt (Destr. destr. fol. 17: *scientia autem non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, quum abstrahit ab iis naturam unam communem, quae divisa est in materiis*). In der Materie liegen keimartig die Formen, die durch Einwirkung der höheren Formen und zuhöchst der Gottheit entwickelt werden. In der Psychologie ist am bemerkenswerthesten die Erklärung, die Averroës von der Aristotelischen Unterscheidung zwischen dem *νοῦς παθητικός* und *ποιητικός* giebt. Thomas von Aquino, der dieselbe bekämpft, bezeichnet sie mit den Worten: *intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus; — nec Deum facere posse quod sint plures intellectus*; doch habe Averroës hinzugefügt: *per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem*. In dem Commentar zum zwölften Buche der Metaphysik vergleicht Averroës das Verhältniss der thätigen Vernunft zum Menschen mit dem der Sonne zum Gesicht: wie die Sonne durch ihr Licht das Sehen bewirkt, so bewirke die thätige Vernunft das Erkennen; hierdurch werde im Menschen die Vernunftfähigkeit zur wirklichen Vernunft, die mit jener thätigen Vernunft Eins sei. Averroës will zwischen zwei Ansichten vermitteln, von denen er die eine dem Alexander von Aphrodisias, die andere dem Themistius und den anderen Commentatoren zuschreibt. Alexander nämlich habe den passiven Verstand (*νοῦς παθητικός*) für eine blosse, mit den animalischen Vermögen verbundene Disposition gehalten, die schlechthin formlos sei, um alle Formen rein aufnehmen zu können diese Disposition sei in uns, der *νοῦς ποιητικός* aber, der sie zur Entfaltung bringe oder zum *νοῦς ἐπίκτητος* werden lasse, ausser uns; nach unserm Tode existire unser individueller *νοῦς* nicht mehr. Themistius dagegen und die anderen Commentatoren haben den *νοῦς παθητικός* nicht für eine blosse, an die niederen Seelenkräfte geknüpfte Disposition gehalten, sondern denselben dem nämlichen Substrat inhären lassen, welchem auch der active Verstand angehöre und welches neben den animalischen, an den Stoff gebundenen Seelenkräften als etwas Immaterielles in uns sei, so dass diesem unserm individuellen *νοῦς* Unsterblichkeit zukomme. Averroës dagegen hält den passiven Verstand (*νοῦς παθητικός*) allerdings für mehr als eine blosse Disposition und nimmt (mit Themistius und den anderen Commentatoren) an, dass die nämliche Substanz beides sei, passiver und activer Intellect (nämlich jenes, sofern sie die Formen aufnehme, dieses, sofern sie die Formen bilde); aber er hält nicht dafür, dass die nämliche Substanz an sich und in individueller Existenz beides sei, sondern er nimmt (mit Alexander) an, es gebe überhaupt nur Einen activen Intellect und der Mensch habe an sich nur jene Disposition, von dem activen Intellect afficirt werden zu können; aber bei der Berührung des activen Intellects mit dieser Disposition entstehe in uns der passive oder materielle Intellect, indem der Eine active Intellect sich bei dem Eingehen in die Vielheit der Seelen in diesen particularisire, wie das Licht an den Körpern sich in die Farben zerlege; der passive Intellect ist (nach Munks Uebersetzung) „une chose composée de la disposition qui existe en nous et d'un intellect qui se joint à cette disposition, et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect prédisposé (en puissance) et non pas un intellect en acte, mais qui est intellect en acte en tant qu'il n'est plus joint à la disposition“ (aus dem Commentaire moyen sur le traité de l'Ame, bei Munk, Mél. S. 447); der active Intellect wirke auf den passiven zunächst so ein, dass er denselben zum actuellen und erworbenen Verstand fortbilde, demnächst aber auf diesen so, dass er ihn in



sich absorbire, und dass demgemäss nach dem Tode unser *νοῦς* zwar fortexistire, aber nicht als eine individuelle Substanz, sondern als ein Moment des universellen Verstandes. Diesen universellen Verstand aber identificirt Averroës nicht (wie Alexander von Aphrodisias den *νοῦς ποιητικός*) mit der Gottheit selbst, sondern fasst ihn (im Anschluss an die älteren arabischen Commentatoren und mittelbar an die Neuplatoniker) als einen Ausfluss der Gottheit auf, und zwar als den Beweger des untersten der himmlischen Kreise, also der Mondsphäre. Diese Ansicht hat Averroës besonders in seinen Commentaren zu *de anima* entwickelt, wogegen er in der (früher geschriebenen) Paraphrase sich in einem mehr individualistischen Sinne geäussert hatte (Averr. bei Munk, *Mélanges* S. 442 ff.). Die psychologische Ansicht des Averroës steht hiernach zwar in der Art der Begriffsbestimmung der des Themistius, sachlich aber der des Alexander Aphrodisiensis näher, sofern Beide die individuelle Existenz unseres *νοῦς* auf die Zeit bis zu unserm Tode hin beschränken und nur dem Einen *νοῦς ποιητικός* die Ewigkeit zuerkennen, wesshalb später die Lehre der Alexandristen und die der Averroisten beide von der katholischen Kirche verworfen wurden.

Averroës will keineswegs der Religion und am wenigsten dem Muhammedanismus, der ihm als die vollkommenste unter allen gilt, feindlich entgegentreten. Er fordert auch von dem Philosophen den dankbaren Anschluss an die Religion seines Volkes, in der er erzogen ist, obschon nur im Sinne der schicklichen Accommodation, die freilich den Vertretern des religiösen Princips nicht genügen konnte. Die Religion enthält ihm die philosophische Wahrheit unter der Hülle der bildlichen Vorstellung; durch allegorische Deutung geschieht der Fortgang zur reineren Erkenntniss, während die Masse an den Wortsinn sich hält. Die höchste Stufe der Einsicht ist das philosophische Wissen; in der Vertiefung der Erkenntniss liegt die dem Philosophen eigenthümliche Religion; denn man kann Gott keinen würdigeren Cult darbringen, als den der Erkenntniss seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntniss seiner selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen (Averroës im grossen Commentar zur *Metaph.*, bei Munk, *Mélanges* S. 455 f.).

Der Rationalismus der Mutazilin, die Orthodoxie der Aschariten etc. sind Richtungen der theologischen Dogmatiker (Motekallemin).

§ 9. Die Philosophie der Juden im Mittelalter ist theils die Kabbala, theils die umgeformte platonisch-aristotelische Lehre. Die Kabbala oder emanatistische Geheimlehre ist niedergelegt in den Büchern *Jezirah* (Schöpfung) und *Sohar* (Glanz). Jenes galt schon im zehnten Jahrhundert nach Chr. als ein uraltes Buch, ist aber wahrscheinlich erst nach der Mitte des neunten Jahrhunderts verfasst worden. Die im *Sohar* dargestellte Lehre ist seit dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts im Anschluss an ältere Anschauungen durch Isaac den Blinden und seine Schüler Esra und Asriel und andere Anti-Maimunisten ausgebildet und um 1300 durch einen spanischen Juden, höchst wahrscheinlich durch Moseh ben Schem Tob de Leon niedergeschrieben worden; später sind Zusätze und Commentare hinzugekommen. Die Sage führt das Buch *Jezirah* bald auf den Stammvater Abraham, bald auf den Rabbi Akiba (der in Folge seiner Betheiligung an dem Aufstande des Barcochba um 135 n. Chr., den er für den Messias erklärt hatte, und seiner



Ueberschreitung des nach der Unterdrückung desselben ergangenen Lehrverbots in hohem Alter hingerichtet wurde) und das Buch Sohar auf seinen Schüler Simeon Ben Jochai zurück. In der That sind einzelne Kabbalistische Grundlehren alt und gehören spätestens den ersten Jahrhunderten nach und wahrscheinlich schon vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung an. Unter den Vermuthungen über ihren Ursprung ist die wahrscheinlichste die, welche denselben in der Geheimlehre der Essäer findet; auf die Fortbildung dieser Doctrin aber haben griechische und besonders platonische Anschauungen vielleicht schon durch Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie und später vermittelt neuplatonischer Schriften einen beträchtlichen Einfluss geübt. Die Berührung mit fremden Culturkreisen, namentlich zuerst mit dem Parsismus, dann mit dem Hellenismus und Römerthum, später auch mit dem Christenthum und Mohammedanismus, erweiterte den Blick des jüdischen Volkes und führte stufenweise mehr und mehr zur Aufhebung der nationalen Schranken in seinem Gottesglauben; in dem Maasse aber, wie die Anschauung von der Welt an Fülle gewann, ward die Gottesvorstellung transscendenter; Jehova ward geistiger, höher, dem Einzelnen ferner, schliesslich über Raum und Zeit erhaben gedacht und seine Beziehung zur Welt durch Mittelwesen bedingt. So fand zuerst die persische Engellehre Eingang und ward besonders von den Essenern mit Vorliebe gepflegt; dann bildete sich besonders in Alexandria unter dem Miteinfluss der griechischen Philosophie die Lehre von den göttlichen Attributen und Kräften aus, welche am entwickeltsten, mit der platonischen Ideenlehre und der stoischen Logoslehre verschmolzen, in Philo's Schriften uns vorliegt, und als Lehre vom Logos und von den Aeonen auch in die christliche Glaubenslehre und Gnosis Eingang gefunden hat. Die Geheimlehre knüpfte sich bei den Rabbinen in den ersten christlichen Jahrhunderten als allegorische Deutung wesentlich an zwei Bibelstellen: die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis und die Vision des göttlichen Thronwagens (der Merkaba) in der Prophetie des Hesekiel. In der späteren, ausgebildeteren Gnosis der Kabbala wird die Entstehung der Welt aus Gott emanatistisch als ein stufenweis absteigender Hervorgang des Geringeren aus dem Höheren vorgestellt. — Von den verstandesmässig philosophirenden Theologen gehören die ältesten der (um 761 n. Chr. durch Anan ben David gestifteten) Secte der Karäer oder Karäiten an (die den Thalmud verwirft), wie namentlich David ben Merwan al Mokammez (um 900). Bedeutender ist unter den Rabbaniten der denkgläubige Saadja ben Joseph al Fajjumi (892—942), der Vertheidiger des Thalmud und Bekämpfer der Karäiten,



der die Uebereinstimmung der Vernunft mit dem Glauben behauptete und die Vernunftgemässheit der mosaischen und nachmosaischen Glaubenssätze des Judenthums zu erweisen unternahm. Eine neuplatonische Richtung vertritt der um 1050 in Spanien lebende Salomon Ibn Gebirol, den die christlichen Scholastiker für einen arabischen Philosophen gehalten haben und unter dem Namen Avicbron anführen; seine Lehren sind auf die spätere Ausbildung der Kabbala, wie dieselbe im Buche Sohar vorliegt, nicht ohne einen wesentlichen Einfluss geblieben. Gegen Ende des elften Jahrhunderts verfasste Bahja ben Joseph eine moralische Schrift über die Herzenspflichten; er legt auf die innere Moralität mehr Gewicht, als auf die blosse Legalität. Eine directe Reaction gegen die Philosophie übte um 1140 der Dichter Juda ha-Levi in seinem Buche Khosari, worin er zuerst die griechische Philosophie, dann auch die christliche und mohammedanische Theologie durch die jüdische Lehre besiegt werden lässt und die Gründe entwickelt, worauf das rabbinische Judenthum beruhe, übrigens auch die Geheimlehre des Buches Jezirah anpreist, welches er auf den Patriarchen Abraham zurückführt. Eine Ausgleichung zwischen jüdischer Theologie und aristotelischer Philosophie versuchte um die Mitte des zwölften Jahrhunderts Abraham ben David von Toledo herzustellen; bald nach ihm unternahm mit weit bedeutenderem Erfolge die Lösung eben dieser Aufgabe der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Moses ben Maimun (Moses Maimonides, 1135—1204) in seiner Schrift: „Leitung der Zweifelnden“, der dem Aristoteles in der Erkenntniss der sublunaren Welt eine unbedingte Autorität zuschreibt, in der Erkenntniss des Himmlischen und Göttlichen aber sein Ansehen durch die Offenbarungslehren einschränkt, und auf die gesammte jüdische Theologie (selbst auf die der Karäer, namentlich bei Ahron ben Elia im vierzehnten Jahrhundert) durch Hervorhebung der geistig-sittlichen Momente einen trotz vorübergehender heftiger Gegenwirkungen sich dauernd behauptenden wohlthätigen Einfluss geübt hat. Im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert fand die Philosophie der arabischen Aristoteliker, von den mohammedanischen Machthabern verfolgt, ein Asyl bei den Juden in Spanien und Frankreich, besonders in der Provence, indem die Schriften derselben aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt und zum Theil auch wieder mit Commentaren versehen wurden. Als Commentator von Paraphrasen und Commentaren des Averroës und auch als Verfasser selbstständiger Werke ist besonders Levi ben Gerson berühmt, dessen Schriften in die erste Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts fallen. Durch Vermittlung der Juden wurden arabische Uebersetzungen von (echten



und unechten) Werken des Aristoteles und Schriften von Aristotelikern in's Lateinische übertragen und bildeten so die erste Vermittlung der Kenntniss der gesamten aristotelischen Philosophie für die Scholastiker, die hierdurch angeregt, bald nachher auch unmittelbar auf den griechischen Text gegründete Uebersetzungen der Schriften des Aristoteles sich verschafften.

Ueber die gesammte Philosophie der Juden giebt eine Uebersicht Sal. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 461—511: *Esquisse historique de la philosophie chez les juifs*, welche Skizze auch nach einer früheren Veröffentlichung in's Deutsche übersetzt von B. Beer Leipz. 1852 erschienen ist. Vgl. J. M. Jost und H. Grätz in ihren Darstellungen der Geschichte des Judenthums, ferner Julius Fürst, *Bibliotheca judaica*, bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Litteratur, Leipzig 1849—63, und Steinschneider, *jüdische Litteratur*, in Ersch und Gruber's Encyclopädie.

Eine Sammlung kabbalistischer Schriften, durch Joh. Pistorius veranstaltet, worunter das Buch Jezirah in lateinischer Uebersetzung, wie auch Joh. Reuchlins (zuerst 1517 erschienene) *libri tres de arte cabbalistica*, wurde Basel 1587 gedruckt unter dem Titel: *Artis Cabbalisticae scriptores*. Das Buch Jezirah ist hebräisch Mantua 1562, dann auch ins Lateinische übersetzt und erläutert von Rittangelus Amsterdam 1642 u. ö. herausgegeben worden. Das Buch Sohar ist zuerst Mantua 1558—60, dann vollständiger Cremona 1560 und Lublin 1623, auch Amst. 1670, dann in einer umfassenden Sammlung kabbalistischer Schriften durch Christian Knorr von Rosenroth unter dem Titel *Kabbala denudata seu doctrina Ebraeorum transscendentalis et metaphysica atque theologica* Bd. I. Sulzbach 1677—78, Bd. II. Frankf. 1684 und separat Sulzbach 1684 veröffentlicht worden, ferner Amst. 1714, 1728, 1772, 1805, auch Krotoschin 1844, 1858 etc. Schon im siebzehnten Jahrhundert wurde die Echtheit des Sohar bestritten durch Joh. Morin (*Exercit. bibl.* p. 363 sqq.; cf. Tholuck, *comm. de vi, quam graeca philos. in theolog. tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit*, II, p. 16 sqq.) und durch Leon von Modena (in der Schrift *Are Nohem*, veröffentlicht durch Jul. Fürst, Leipzig 1840). Unter den neueren Werken über die Kabbala ist das bedeutendste das von Ad. Franck, *Syst. de la Kabbale*, Paris 1842, ins Deutsche übertragen von Ad. Jellinek, Leipz. 1844 unter dem Titel: *die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer; eine ausführliche, jedoch in der Polemik gegen Francks Auffassung der kabbalistischen Doctrin zu weit gehende Kritik dieses Werkes ist die Schrift von H. Joël: Midrasch ha-Sohar, die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie*, Leipzig 1849. Vgl. auch Franck im *Dict. ph.*, Art. Kabbala, Adler in Noacks Jahrbüchern 1846 und 1847, ferner Freystadt, *Kabbalismus et pantheismus*, Regiomonti 1832, Tholuck, *de ortu cabbalae* (als II. Theil der oben angef. *Commentatio*), Hamburg 1837, H. Grätz, *Gnosticismus und Judenthum*, Krotoschin 1846, Ad. Jellinek, *Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar*, Leipz. 1851, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipz. 1852, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, Leipz. 1855, S. Munk, *Mélanges* S. 275 ff. u. ö., Grätz, *Gesch. der Juden*, Bd. VII, 1863, Note 3, S. 442 ff. und Note 12, S. 487 ff.

Saadja's Buch über die Religionen und Lehrmeinungen ist, aus dem Arabischen im zwölften Jahrhundert durch Jehuda ibn Tibbon in's Hebräische übersetzt, mehrfach edirt worden; eine deutsche Uebersetzung von Julius Fürst ist Leipz. 1845 erschienen. Ueber ihn handelt Sal. Munk, *notice sur Saadia*, Par. 1838; Leop.



Dukes, in: litt. Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker und Lexikographen, Stuttgart 1844.

Das Hauptwerk des Ibn Gebirol, fons vitae, ist in umfassenden Auszügen, die der jüdische Philosoph Schem Tob ibn Falaquera im dreizehnten Jahrhundert aus dem arabischen Original entnommen und in's Hebräische übertragen hat, von S. Munk nebst französischer Uebersetzung in den *Mélanges de philos. juive et arabe*, Paris 1857 veröffentlicht worden; über ein lat. Manuscript berichtet Seyerlen th. Jahrb. XV und XVI. Die Entdeckung, dass Ibn Gebirol mit dem von den Scholastikern oft angeführten Avicbron (oder Avencebrol) identisch sei, hat S. Munk schon im Litteraturblatt des *Orients* 1846 No. 46, col. 721 mitgetheilt. Von den religiösen Dichtungen des Ibn Gebirol geben u. A. Munk *Mélanges* S. 159 ff. und Michael Sachs in seiner Schrift: die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berlin 1845, S. 3—40 Proben. Eine Abhandlung des Ibn Gebirol über Verbesserung der Sitten, verfasst 1045, ist, durch Jehuda ibn Tibbon 1167 in's Hebräische übersetzt, mehrmals veröffentlicht worden, zuletzt zu Luneville 1804. Eine durch Dominicus Gundisalvi latinisirte Abhandlung über die Seele erwähnt Munk a. a. S. 170 als eine wahrscheinlich von Ibn Gebirol verfasste, jedoch von dem Uebersetzer stellenweise interpolirte Schrift. Ueber die ethischen Werke des Ibn Gebirol und der arabischen Philosophen handelt Leopold Dukes, Hannover 1860.

Die Schrift des Bahja ben Joseph über die Herzenspflichten ist in der hebräischen Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon Neapel 1490 u. ö., zuletzt von Is. Benjakob Leipzig 1846 herausgegeben worden, mit deutscher Uebersetzung von R. J. Fürstenthal, Breslau 1836. Ueber ihn handelt Ad. Jellinek bei der Ausgabe des Is. Benjakob, Leipzig 1846.

Das Buch Khusari des Jehuda ha-Levi ist nach der von Jehuda Ibn Tibbon aus Granada im Jahr 1167 zu Lunel angefertigten Uebersetzung öfters, zuletzt Hannover 1838, Prag 1838—40 und theilweise Leipz. 1841—42, mit lateinischer Uebersetzung durch Joh. Buxtorf Basel 1660, deutsch theilweise durch H. Jolowicz und Dav. Cassel, Leipz. 1841—42 edirt worden.

Die in arabischer Sprache verfasste Schrift des Abraham ben David ha-Levi aus Toledo: der erhabene Glaube, hat sich in einer hebräischen Uebersetzung erhalten, welche mit beigefügter deutscher Uebersetzung Simson Weil Frankfurt am Main 1852 veröffentlicht hat.

Das philosophische Hauptwerk des Moses Maimonides: *Dalalat al Häirin* (Leitung der Zweifelnden) ist in der hebräischen Uebersetzung des Samuel ibn Tibbon (um 1200) unter dem Titel: *Moreh Nebuchim* mehrmals, schon vor 1480 ohne Angabe des Orts, dann Ven. 1551 etc. erschienen, mit lat. Uebersetzung Paris 1520 und gleichfalls mit lateinischer Uebersetzung edirt von Joh. Buxtorf Basel 1629, in's Deutsche (theilweise) übersetzt von R. J. Fürstenthal, Krotoschin 1838, und von Simon Scheyer, Frankf. a. M. 1838, neuerdings aber von S. Munk arabisch und französisch veröffentlicht worden unter dem Titel: *Le guide des égarés*, t. I. Paris 1856, t. II, Paris 1861 (bei welcher höchst verdienstvollen Arbeit nur zu bedauern ist, dass die schlechte Uebersetzung des Titels anscheinend eine neue Sanction gewonnen hat, da doch Munk selbst in seiner Note über den Titel II, S. 379 f. als den wahren Sinn bezeichnet: *Indication ou guide pour ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision*, so dass nicht die Verirrten, sondern die gleichsam planetenartig unsicher Umherirrenden, die Suchenden oder Zweifelnden, zu verstehen sind, welche, da verschiedene Wege sich vor ihnen aufthun, der der Philosophie und der des Positivismus, der der allegorischen und der der wörtlichen Bibeldeutung,



unentschieden und des Rathes bedürftig sind; die lateinische Uebersetzung Paris 1520 hat den richtigen Titel: *dux seu director dubitantium aut perplexorum*; Albertus Magnus citirt: *dux neutrorum*; Andere: *directio perplexorum*). Die Ethik des Maimonides hat in deutscher Uebersetzung Simon Falkenheim Königsberg 1832 veröffentlicht. Sein *Vocabularium logicae* ist Venet. 1550 u. ö., zuletzt Frankf. a. M. 1846 gedruckt worden. Ueber Maimonides handelt ausser Munk u. A. auch Franck in dem *Dictionnaire des sciences philosophiques* t. IV, p. 31, Simon Scheyer, Frankf. a. M. 1845, Abr. Geiger, Rosenberg 1850, M. Joël, die Religionsphilosophie des M. b. M. im Progr. des Bresl. jüdisch-theol. Seminars 1859, und insbesondere über seinen Einfluss auf den Scholastiker Albertus Magnus M. Joël, Breslau 1863.

Commentare zu dem *Moreh Nebuchim* oder zu Theilen desselben haben insbesondere Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera (1280, gedruckt zu Pressburg 1837), Joseph ibn Caspi (um 1300, hrsg. zu Frankfurt a. M. 1848), Moses ben Josua von Narbonne (verfasst 1355—62, edirt durch Goldenthal Wien 1852) und Is. Abravanel (im fünfzehnten Jahrhundert, hrsg. von M. J. Landau, Prag 1831—32) geschrieben.

Commentare des Levi ben Gerson, bezüglich auf die *Isagoge* des Porphyrius, *Categ.* und *de interpr.*, sind nach der lateinischen Uebersetzung des Jacob Mantino im ersten Bande der alten lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles nebst den Commentaren des Averroës abgedruckt. Sein philosophisch-theologisches Werk „*Milhamoth Adonai*“ ist zu Riva di Trento 1560 edirt worden. Ueber seine Religionsphilosophie handelt M. Joël, Breslau 1862, und über seine Logik Prantl, *Gesch. der Log.* II, S. 394—396.

Ahron ben Elia's aus Nikomedien, des Karäers, *System der Religionsphilosophie*, vollendet 1346 zu Constantinopel, ist von Delitzsch und Steinschneider Leipz. 1841 herausgegeben worden. Vgl. Franck in den *Archives israélites* 1842, S. 173.

Die Entstehung der Kabbala rückt am weitesten Ad. Franck hinauf, indem er Spuren derselben bereits in der Septuaginta, in den Sprüchen ben Sira's und in dem Buche der Weisheit zu finden meint und sie aus dem Einfluss der zoroastrischen Religion auf die Juden ableitet. Doch gesteht Franck selbst zu, dass an die Stelle des Dualismus ein Emanatismus und an die Stelle der Engel Ideen, Gestalten, Attribute gesetzt seien, dass „die Mythologie von der Metaphysik verdrängt werde“, und es fragt sich sehr, ob diese Umgestaltung bloss durch den jüdischen Monotheismus oder auch durch hellenische Denkweise bedingt sei; dass wenigstens das ausgebildeter kabbalistische System einen Einfluss des Platonismus bekunde, ist nicht zu bezweifeln. Sehr wahrscheinlich ist die (auch von S. Munk, Palästina p. 515 und Mél. p. 468 vertretene) Vermuthung, dass die Essäer oder Essener (deren Name von Einigen auf das syrische Wort *asaja*, Aerzte, von Anderen auf das hebräische *chasah*, sehen, wovon *chosim*, aramäisch *chasin*, Propheten, wo jedoch im Griechischen ein *ζ* stehen müsste, von Anderen mit grösserer Wahrscheinlichkeit auf *chaschah*, schweigen, geheimnissvoll sein, wozu die griechische Transscription am besten passt, oder auch auf *chasa*, baden, wo eher ein einfaches *σ* zu erwarten wäre, zurückgeführt wird) die ersten Träger der halb mystischen, halb philosophischen Lehre gewesen seien, die sich bei den Juden in Palästina spätestens um die Zeit der Entstehung des Christenthums entwickelt habe und durch welche theils die christliche Gnosis, theils die Ausbildung der Kabbala bedingt sei. Die Genesis des Essäismus ist streitig; es kommt in Frage, ob derselbe aus der inneren Entwicklung des Judenthums allein oder aus der Berührung desselben mit dem Parsismus oder mit dem Hellenismus hervorgegangen sei. Wahrscheinlich hat sich der



Essäismus ungefähr gleichzeitig mit dem Pharisäismus zur Zeit der ersten Makkabäer gebildet, um durch strengste Enthaltbarkeit die höchste Stufe der Heiligkeit zu erringen und eine Geheimlehre zu überliefern, deren erste Keime im Parsismus liegen mögen. Die Meinung, dass der Essäismus auf dem Einfluss der griechischen Bildung und Philosophie beruhe, sei es (wie u. A. Zeller, *Philos. der Griechen* III, 2, 1852, S. 583 f. annimmt) durch Vermittlung der in Aegypten lebenden Therapeuten (deren Name ihren mönchischen Gottesdienst überhaupt, nicht eine specielle Function, wie das Baden oder Schweigen, bezeichnet) oder auch (was Zeller, *theol. Jahrb.* 1856, S. 401 ff. möglich findet, obschon damals unter den Griechen kein Neupythagoreismus bestand) unmittelbar vermöge der Mischung von griechischem und jüdischem Wesen vor der Makkabäerzeit, stützt sich theils auf die Verwandtschaft mit dem Neupythagoreismus, die schon Josephus bezeugt, theils auf die Beziehung zum Christenthum, welches, sofern es unbeschadet seiner Originalität auf der Basis nicht bloss jüdischer, sondern auch hellenischer Elemente ruht, eine Berührung seines Stifters mit beiden voraussetzen scheint, und die Berührung mit dem Hellenismus könnte doch nur etwa als durch den Essäismus bedingt gedacht werden. Aber die Aehnlichkeit mit dem Neupythagoreismus lässt sich in allen den Beziehungen, in welchen derselbe über den altgriechischen Pythagoreismus hinausgegangen ist, richtiger durch einen Einfluss in entgegengesetzter Richtung, also von dem Judenthum auf das Griechenthum, erklären, das mönchische Element in der essenisch-therapeutischen Ethik ist entschieden orientalisch und unhellenisch, und das von der Beziehung zum Christenthum entnommene Argument erweist sich als trüglich, sobald die Anfänge und der Fortgang dieser Religion historisch unterschieden und nicht (mit dem vierten Evangelisten) paulinische und nachpaulinische Entwicklungsformen antedatirt werden. Die Beziehung des Essäismus zu der jüdischen Apokalyptik, dem Nachtrieb der alten Prophetie, hat Hilgenfeld (*die jüd. Apokalyptik*, Jena 1857) sehr überzeugend nachgewiesen. (Dies zur Ergänzung von *Grundr.* I, S. 159.) Die alexandrinische Religionsphilosophie ist den palästinensischen Juden weit fremder geblieben, als es nach dem vielfachen Verkehr zwischen den einander benachbarten Ländern erwartet werden möchte. Doch hat eine wechselseitige Beziehung nicht völlig gefehlt, am wenigsten zur Zeit der ersten Gnostiker, als aus der essäischen Doctrin theils ebjonitische, theils, wie es scheint, kabbalistische Speculation erwuchs. Dem Gamaliel'schen Hause wird Kenntniss griechischer Weisheit (wahrscheinlich alexandrinischer Religionsphilosophie) ausdrücklich zugeschrieben. Später hat die vielleicht schon durch griechische Originale, demnächst aber durch arabische Uebersetzungen vermittelte Kenntniss neuplatonischer Sätze und wohl auch noch die Philosophie des Ibn Gebirol auf die kabbalistische Doctrin eingewirkt. Es scheint, dass die Engellehre, bezogen auf die Schöpfung und auf den Thronwagen bei Ezechiel, die früheste und wahrscheinlich schon essenische Form war, dann die Ausbildung der Lehre von den Sephiroth und von den Welten folgte als mitbedingt durch jüdisch-alexandrinische, gnostische und neuplatonische Einflüsse. Ueber die Anfänge sind bei dem Mangel urkundlicher Nachrichten nur Vermuthungen möglich; bestimmter lässt sich über die ausgebildete Kabbala urtheilen.

Das Bedürfniss, zwischen der transscendent gedachten Gottheit und der sichtbaren Welt eine Vermittlung zu finden, hat zu den kabbalistischen Speculationen geführt, in welchen die orientalische Engellehre und die alexandrinisch modificirte platonische Ideenlehre mit einander verschmolzen sind. Die von späteren Kabbalisten und von Historikern aufgeworfene Frage, ob die kabbalistischen Sephiroth von Gott unterschiedene Wesen seien (wie Rabbi Menachem Reccanati gewollt hat und in neuerer Zeit H. Joël meint, der sie für Geschöpfe erklärt) oder Momente der Existenz Gottes, die nur wir subjectiv unterscheiden (wie nach Corduero's An-



gabe Rabbi David Abbi Simra angenommen haben soll) oder ob Gott (nach der vermittelnden, von Franck gebilligten Ansicht von Corduero) zwar über, jedoch nicht ausser, sondern auch in denselben stehe, scheint unlösbar zu sein, da sie schärfere Unterscheidungen sucht, als jene nicht reflectirende, sondern phantasirende Weise der Betrachtung zulässt, gerade wie auch dem Logos und den übrigen Kräften oder Ideen bei Philo das Schwanken zwischen der attributiven und substantiellen Existenzform wesentlich ist (vgl. Grdr. I, S. 161 f.). Die emanatistische Doctrin der Kabbala tritt nicht in bewusster, auf philosophische Gründe gestützter Opposition gegen die Schöpfungslehre, sondern als Deutung derselben auf; aber man darf darum nicht (mit Joël) den emanatistischen Charakter der kabbalistischen Grundlehren verkennen, dieselben im Sinne der dogmatischen Schöpfungslehre verstehen und den Emanatismus ausschliesslich in den späteren Zusätzen und Commentaren suchen, in welchen freilich derselbe am bestimmtesten entwickelt und auf metaphysische Axiome basirt ist.

Das Buch Jezirah entwirft die Grundzüge der Lehre von Gott, den Mittelwesen und den Welten. Es betrachtet die Zahlen (Sephiroth) und die Buchstaben, die Elemente des göttlichen Wortes, die in die Luft eingezeichnet seien auf der Grenze der intellectuellen und der physischen Welt, als die Basis der Weltseele und der gesamten Schöpfung. In dem Buche Sohar wird die Unerkennbarkeit Gottes an sich und seine stufenweise Manifestation durch die Emanationen gelehrt. Gott, der Alte der Tage, der Verborgene der Verborgenen, ist, abgesehen von seiner Offenbarung in der Welt, das Nichts, so dass die Welt, von ihm geschaffen, aus dem Nichts hervorgegangen ist (welche Lehre an die Basilidianische von dem nicht seienden Gotte und seinen Evolutionen erinnert). Dieses Nichts ist unendlich und wird darum auch das Grenzenlose, En-Soph, genannt. Sein Licht hat anfangs den ganzen Raum erfüllt; es existirte nichts Anderes, als es selbst. Damit aber Anderes werde, concentrirte es sich auf einen Theil des Raumes, so dass ausser ihm eine Leere war, die es dann wiederum durch ein stufenweise schwächeres Licht erfüllte. Zuerst offenbarte sich En-Soph in seinem Wort oder Wirken, seinem Sohne, dem Urmenschen, Adam Kadmon, der der Mensch bei den Thieren im Gesicht des Hesekiel (Ezech. c. 1) ist. Die den Adam Kadmon constituirenden Kräfte oder Intelligenzen (die seine Theilwesen sind, wie die *δυνάμεις* oder *λόγοι* die Theilwesen des Philonischen Logos) sind die zehn Sephiroth, Zahlen, Formen, Lichtkreise, die den Thron des Höchsten umgeben. Die drei ersten Sephiroth sind: 1) Kether, Krone, 2) Chokhma, Weisheit (*σοφία*), 3) Binah, Verstand (*λόγος*). (Diese Trennung von *σοφία* und *λόγος* gehört mindestens der nachphilonischen Zeit an, ist aber wahrscheinlich in dieser Form noch viel später.) Die sieben übrigen Sephiroth sind: 4) Chesed, Gnade (oder auch Gedulah, Grösse). 5) Din, Gericht, Strenge (oder auch Geburah, Stärke), 6) Tiphereth, Schönheit, 7) Nezach, Festigkeit, 8) Hod, Pracht, 9) Jesod, Fundament, 10) Malkuth, Reich. Mitunter werden die zweite, vierte und siebente der Sephiroth als Säule der Gnade untereinandergestellt, die dritte, fünfte und achte als Säule der Stärke, die erste, sechste und neunte als Säule der Mitte (was an die gnostische Unterscheidung des gerechten und des guten Gottes erinnert, woraus hier freilich, um das monotheistische Princip zu wahren, ein blosser Unterschied der Kräfte oder Attribute geworden ist). Die Sephiroth bilden die erste Emanationsstufe oder die Welt Azilah, auf welche noch drei andere Welten (nach Jesaias XLIII, 7 benannt) folgen: die Welt Beriah (von barah, schaffen, gestalten), welche die reinen Formen oder einfachen Substanzen (Ideen) enthält, die als geistige, intelligente Wesen gedacht werden, dann die Welt Jezirah (von jazar, bilden), welche die der himmlischen Sphären, der Seelen oder Engel ist, endlich die Welt Asijjah (von asah, machen), welche die der materiellen



Gotteswerke, der sinnlich wahrnehmbaren, entstehenden und vergehenden Objecte ist. (Mit der Viertheilung des Plotin: das Eine, der *Noûs* mit den ihm immanenten Ideen, die Seele und das Materielle, kommt diese Lehre in so weit überein, als nicht die Ideen schon in die Sephiroth hineingezogen sind.) Auf die geistige Welt wirken die drei ersten Sephiroth, auf die psychische die drei folgenden, auf die materielle die siebente bis neunte. Im Menschen gehört der ersten dieser drei Welten die geistige, unsterbliche Seele (*neschama*), der zweiten der beseelende Hauch (*ruach*), der dritten der Lebenshauch (*nephesch*) an. Die Seele durchwandert verschiedene Leiber, bis sie gereinigt zu der Geisterwelt emporsteigt. Die letzte Seele, die in das irdische Leben eingeht, wird die des Messias sein.

Zu der schwärmerischen Kabbala bildet die verstandesmässig reflectirende Philosophie einen Gegensatz, der mitunter zu gegenseitigen Anfeindungen geführt hat. Das Aufkommen dieser Philosophie knüpft sich wesentlich an die Berührung des Judenthums mit dem Hellenismus und Mohammedanismus. Unbedeutend waren die logisch-philosophischen Studien jüdischer Aerzte, wie namentlich des Isaac Israeli (um 900). Die Karaiten, die mit der thalmudistischen Tradition brachen, waren die ersten jüdischen Theologen, die, nach dem Vorbild der mohammedanischen, die Dogmatik systematisch darstellten. Ihnen folgten hierin später die rabbinischen Theologen (Rabbaniten).

Saadja, geboren zu Fajjum in Aegypten um 892, zum Vorsteher der jüdischen Schule zu Sora oder Sura in Babylonien ernannt 928, gest. 942, auch als religiöser Dichter berühmt, war (nach dem Ausdruck von Jost, Geschichte des Judenthums, II, Leipzig 1858, S. 279) „eine Frucht des jüdischen Bodens, umgeschaffen durch Propfreiser aus dem arabischen Garten“. Er schrieb im Jahr 933 n. Chr. sein religionsphilosophisches Hauptwerk, worin er, nach dem Vorgange, wie es scheint, seines älteren karaitischen Zeitgenossen David ben Merwan al Mokammez aus Racca in dem arabischen Irak, einen Nachweis der Vernunftgemässheit der jüdischen Glaubenssätze und der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Dogmen und Philosopheme zu geben versucht. Die Schrift enthält (nach Julius Fürst) ausser der Einleitung zehn Abschnitte: 1) die Welt und ihre Wesen sind geschaffen, 2) Schöpfer der Dinge ist Einer, 3) über Gesetz und Offenbarung, 4) der Gottesgehorsam und die Widersetzlichkeit, die Allgerechtigkeit und die Unfreiheit, 5) Verdienst und Schuld, 6) das Wesen der Seele und ihre Fortdauer, 7) Wiederbelebung der Todten, 8) die Befreiung und Erlösung, 9) der Lohn und die Strafe, 10) die Sittenlehre. Die Cardinalpunkte seiner Lehre sind: Einheit Gottes, Mehrheit der Attribute ohne Mehrheit der Personen, Schöpfung der Welt aus Nichts, nicht aus einem vorhandenen Stoffe, Unantastbarkeit des geoffenbarten Gesetzes, Freiheit des Willens, jenseitige Vergeltung und (mit Abweisung der Seelenwanderungslehre) Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper in der Auferstehung, welche eintritt, nachdem die Zahl der Seelen, die geschaffen werden sollten, erschöpft ist. Demgemäss ist der Inhalt der Lehre des Saadja durchaus im Einklang mit der jüdischen Orthodoxie; auf die religionsphilosophische Form ihrer Entwicklung aber hat das Vorbild der arabischen Motekallemin (d. h. Dogmatiker, Lehrer des Wortes, hebräisch *Medabberim* genannt, im Unterschiede von den Lehrern des *Fikh*, d. h. des überlieferten Gesetzes) Einfluss geübt, und zwar steht er den Muatasilin am nächsten (d. h. der rationalisirenden Fraction der Motekallemin, welche das Prädestinations-Dogma milderte und zur blossen Präscienzlehre abschwächte, um die menschliche Freiheit und sittliche Verantwortlichkeit zu retten, wogegen insbesondere die Aschariten dasselbe streng aufrecht erhielten). Der positive Einfluss des Aristotelismus ist gering. Doch kennt Saadja logische Lehren und insbesondere die Kate-



gorienlehre des Aristoteles, deren Nichtanwendbarkeit auf die Gottheit er (II, 8) ausführlich zu beweisen unternimmt. Er bekämpft Lehren, die auf dem Aristotelismus beruhen, wie namentlich die der Weltewigkeit, und auch die naturalistische Bibelkritik des Rabbaniten Chivi Albalchi (aus Bactrien).

In Spanien ist der früheste Vertreter der Philosophie unter den Juden Salomo ben Jehuda ben Gebirol (arabisch Abu Ajjub Soleiman ben Jahja ibn Djebirul), den die Scholastiker unter dem Namen Avicebron (oder auch Avencebrol) als Verfasser der Schrift: *Fons vitae* (Mekor hajjim) kennen und für einen arabischen Philosophen halten. Geboren 1020 oder 1021 zu Malaga, erzogen zu Saragossa, wirkte er in den Jahren 1035 — 1069 oder 1070 als religiöser Dichter, Moralist und Philosoph. Der Grundgedanke seines Hauptwerkes: *Fons vitae* wird von dem Uebersetzer der Hauptstellen, Schem Tob, in der Lehre gefunden, dass auch die geistigen Substanzen eine Materie, nämlich eine geistige Materie haben, durch welche ihre Form getragen werde, indem die Materie gleichsam als Basis die von oben kommende Form aufnehme. Albertus Magnus sagt (*Summa totius theologiae* I, 4, 22), die dem Philosophen Avicebron zugeschriebene Schrift ruhe auf der Annahme: *corporalium et incorporalium esse materiam unam*, und Thomas von Aquino (*quaest. de anima*, art. VI) nennt denselben den Urheber der Lehre, dass die Seele und überhaupt jede Substanz ausser Gott aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Aus Munks Veröffentlichung jener Auszüge geht hervor, wie diese Annahme des Ibn Gebirol sich dem Ganzen seiner Philosophie einreicht, die ein Product der Verschmelzung jüdischer Religionslehren mit aristotelischen und besonders mit neuplatonischen Philosophemen ist. Das erste Buch handelt von der Materie und Form überhaupt und von ihren verschiedenen Arten, das zweite von der Materie als Trägerin der Körperlichkeit der Welt, worauf die Kategorien anwendbar sind, das dritte von der Existenz der (relativ) einfachen Substanzen, welche die in dem geschaffenen Intellect enthaltenen Mittelwesen zwischen Gott, dem ersten wirkenden Wesen, und der körperlichen Welt sind, das vierte von dem Bestehen dieser Mittelwesen aus Materie und Form, das fünfte von der Materie und Form im allgemeinsten Sinne oder der universellen Materie und universellen Form, woran sich Betrachtungen über den göttlichen Willen anschliessen, den Ausfluss der göttlichen Weisheit, durch welchen das Sein aus dem Nichts gezogen sei, das Mittlere zwischen Gott als der ersten Substanz und allem, was aus Materie und Form besteht, die Lebensquelle, aus der alle Formen emaniren. Die Argumentationen des Verfassers haben durchgängig die platonische Hypostasirung dessen, was durch die allgemeinen Begriffe gedacht wird, zur Voraussetzung. Alles, was subsistirt, fällt unter den Begriff der Subsistenz, also hat jedes Subsistirende mit jedem andern die reale Subsistenz gemeinsam; dieses Gemeinsame aber kann nicht eine Form sein, da in der Form eines Objectes seine Eigenthümlichkeit und Differenz von anderen Objecten liegt, also ist es die Materie, und zwar die Materie im allgemeinsten Sinne (*materia universalis*), die sich als körperliche und geistige Materie specificirt. Da die Form nur in der Materie ihre Existenz haben kann, so können auch die intelligiblen Formen nicht ohne eine ihnen zugehörige Materie sein. Gott aber, der ohne Materie ist, wird nur im uneigentlichen Sinne Form genannt. (Freilich wäre es consequenter gewesen, den allgemeinen Satz entweder auch auf Gott anzuwenden, oder diesem die gesonderte Existenz abzusprechen und ihn mit der *materia universalis* oder der allgemeinen Substanz zu identificiren, was durch David von Dinant wohl nicht ohne Einfluss der Avicebron'schen Doctrin geschah, und in neuerer Zeit wiederum durch Spinoza.) In der Lehre von der Materie der intelligibeln Wesen folgt Avicebron dem Plato, sofern dieser nach dem Bericht des Aristoteles auch den Ideen eine Materie zuschrieb (was die nothwendige



Folge ihrer Hypostasirung war), und dem Plotin, welcher letztere ausdrücklich die in Platos Lehre mindestens implicite liegende Unterscheidung der verschiedenen Arten der Materie vollzogen hat. Plotin Ennead. II, 4, 4: mit der *μορφή* ist überall nothwendig auch die *ὕλη* oder das *ὑποκείμενον* verbunden, dessen *μορφή* sie ist; besteht die sinnliche Welt, das Abbild der jenseitigen oder intelligiblen, aus Materie und Form, so muss auch in ihrem Urbilde mit der Form zugleich eine Materie sein. Der jüdische Philosoph kannte zwar nicht die Werke des Plotin, wohl aber einige von den neuplatonischen Schriften des spätesten Alterthums in arabischen Uebersetzungen. Diese fast sämmtlich pseudonymen Schriften, woraus seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts mittelst lateinischer Uebersetzungen auch Scholastiker geschöpft haben, sind (nach Munk, *Mélanges* S. 240 ff., der sich dabei zum Theil auf den im Jahr 1153 gestorbenen arabischen Historiker der religiösen und philosophischen Secten Mohammed al Schahrestani stützt) folgende:

1) Die *Elementa theologiae* des Proclus.

2) Pseudo-Empedocles, über die fünf Elemente und vielleicht noch andere dem Empedocles zugeschriebene Werke, deren Uebersetzungen bald nach dem Anfang des zehnten Jahrhunderts durch den aus Cordova stammenden Mohammed ibn Abdallah ibn Mesarra aus dem Orient nach Spanien gebracht worden waren; dem alten Naturphilosophen werden darin die Lehren beigelegt, der Schöpfer habe als das primitive Element die erste Materie geschaffen; aus dieser sei der Intellect emanirt, aus diesem die Seele; die vegetative Seele sei die Rinde der animalischen, diese die Rinde der anima rationalis, diese wiederum die der anima intellectualis, die Einzelseelen seien Theile der universellen Seele, das Product dieser Seele aber sei die Natur, in welcher der Hass herrsche, wie in der allgemeinen Seele die Liebe; von der Natur verführt, haben die Einzelseelen sich dem Sinnlichen zugewandt; zu ihrer Rettung, Reinigung und Wiedererinnerung an das Intelligible aber gehen von der allgemeinen Seele die prophetischen Geister aus.

3) Pseudo-Pythagoras, der den Schöpfer, den Intellect, die Seele und die Natur durch die Monas, Dyas, Trias und Tetras symbolisirt oder auch als Einheit vor der Ewigkeit, mit der Ewigkeit, nach der Ewigkeit und vor der Zeit, endlich als Einheit in der Zeit unterscheidet.

4) Pseudo-Aristoteles, *theologia*, eine Schrift, die bereits im neunten Jahrhundert ins Arabische übersetzt worden ist, in lateinischer Uebersetzung den Scholastikern bekannt wurde und 1519 zu Rom unter dem Titel: *sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios* erschienen ist; nach dieser Uebersetzung und auch nach dem arabischen Texte giebt Munk, *Mélanges*, S. 249 ff. Auszüge aus derselben. Die neuplatonische Lehre von der ersten Ursache, von dem Intellect mit den reinen Formen (Ideen), die in ihm sind, von der Weltseele mit den Einzelseelen, und von der die entstehenden und vergehenden Dinge in sich befassenden Natur wird darin entwickelt, die Stofflosigkeit der im Intellect enthaltenen reinen Formen wird mit Berufung auf die Metaphysik als eine frühere Schrift des nämlichen Autors behauptet und die Annahme bekämpft, dass alle Substanzen mit Ausnahme der Gottheit aus Materie und Form bestehen. Zwischen das Eine und den Intellect schiebt Pseudo-Aristoteles noch das göttliche Wort, den Logos, ein.

5) Das Buch *de causis*, welches gleichfalls neuplatonische Lehren enthält, und zwar in wörtlichen Auszügen aus Proclus. Es ist eine späte Compilation, vielleicht erst nach der Zeit des Ibn Gebirol entstanden; möglicherweise ist der Compiler mit dem Commentator, dem Juden David, identisch (was Albertus Magnus annimmt, dem freilich die Quelle noch unbekannt war; Thomas erkannte als solche die *Elevatio theologica* des Proclus). Es wurde als ein vermeintliches Werk des Aristoteles



durch den Archidiaconus Dominicus Gundisalvi mit Hülfe des convertirten Juden Avendeath (Ibn David?) um 1150 n. Ch. ins Lateinische übersetzt, den Scholastikern bekannt und schon von Alanus ab insulis benutzt. Die Meinung, dass Aristoteles der Verfasser sei, wurde trotz der besseren Einsicht des Albertus und Thomas von Vielen noch lange festgehalten, und unter den Werken des Aristoteles ist es auch in den ersten Ausgaben derselben mit abgedruckt worden. Analysen seines Inhalts finden sich bei Hauréau, *philos. scol.* I, S. 384 ff. und bei Vacherot, *hist. critique de l'école d'Alexandrie* III, S. 96 ff. Die Begriffe werden darin hypostasirt; was dem abstracteren Begriff entspricht, gilt als die höhere, frühere und mächtigere Ursache; das Sein geht dem Leben, das Leben der individuellen Existenz voran. Die pseudopythagoreische Unterscheidung des Höchsten, das vor der Ewigkeit sei, des Intellects, der mit ihr, der Seele, die nach ihr und vor der Zeit sei, und der zeitlichen Dinge findet sich auch in dieser Schrift.

So beträchtlich der Einfluss der Philosophie des Ibn Gebirol auf einen Theil der christlichen Scholastiker (und insbesondere auch auf Duns Scotus) geworden ist, so gering war derselbe bei den Juden der nächstfolgenden Zeit, bei denen nur seine Dichtungen und moralischen Schriften seinem Namen Popularität verschafften. Die arabischen Philosophen des zwölften Jahrhunderts aber scheinen ihn gar nicht gekannt zu haben. Der Aristotelismus, der sich in Folge des allmählich wachsenden Einflusses der Schriften des Ibn Sina auch bei den Mohammedanern und Juden in Spanien Bahn brach, verdrängte die neuplatonischen Anschauungen, die jedoch bald in der Kabbala eine Zufluchtstätte fanden. Dazu kommt, dass die Mittelstellung, die Ibn Gebirol dem aus der göttlichen Weisheit fließenden Willen zuweist, so sehr er an einzelnen Stellen die Einheit desselben mit Gott betont und ihn als Attribut zu fassen sucht, den strengeren Monotheisten zum Anstoss gereichen mochte.

Bahja ben Joseph verfasste gegen Ende des elften Jahrhunderts eine Schrift über die Herzenspflichten, worin er, ausgehend von einer Betrachtung über die Einheit Gottes, ein vollständiges System der jüdischen Moral entwirft. Dass die inneren Pflichten nicht eine blosse Zuthat zu der durch Gesetzestreue sich bekundenden Frömmigkeit, sondern die Grundlage aller Gesetze seien und den Werth der Handlungen bedingen, sucht er durch Vernunft, Schrift und Ueberlieferung darzuthun.

Jehuda ben Samuel ha-Levi aus Castilien (geb. um 1080, gest. 1150), der berühmte Dichter religiöser Lieder, äussert sich in seiner Schrift Khosari, worin er auf die (historische) Bekehrung eines Chazarenkönigs zum Judenthum die Scenerie der Gespräche gründet, mild über die mohammedanische und christliche Religion, wegwerfend aber über die griechische (aristotelische) Philosophie, die keinen zeitlichen Anfang der Welt zugestehe. Er mahnt, sich von ihr fern zu halten. Das jüdische Gesetz sucht er auf eine gemeinverständliche Weise als vernunftgemäss zu begründen.

Abraham ben David aus Toledo schrieb im Jahr 1160 in arabischer Sprache das Werk: der erhabene Glaube, worin er die aristotelische Philosophie in Schutz nimmt, die neuplatonische Richtung des Ibn Gebirol aber scharf bekämpft. Er entwickelt insbesondere die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.

Moses Maimonides oder Maimuni (Moseh, Sohn des Richters Maimun), geb. zu Cordova den 30. März 1135, zog mit seinem Vater wegen des von den Almohaden geübten Religionszwanges erst nach Fez, dann (1165) über Palästina nach Aegypten und lebte in Fostat (Alt-Kairo), wo er am 13. December 1204 gestorben ist. Durch die aristotelische Philosophie gebildet, brachte er in seiner



(1158—1168 verfassten) Erläuterung der Mischnah, und in den vierzehn Büchern des Gesetzes (1170—1180) systematische Ordnung in das Thalmud-Conglomerat (wegen der historische Sinn bei ihm, wie bei seinen Zeitgenossen überhaupt, minder entwickelt blieb). Sein (um 1190 vollendetes) philosophisches Hauptwerk, die „Leitung der Zweifelnden“, enthält (nach Munks Urtheil, *Mélanges* S. 486) in philosophischem Betracht zwar keine epochemachenden Resultate, hat aber mächtig dazu beigetragen, die Juden mehr und mehr zum Studium der peripatetischen Philosophie anzuregen, wodurch sie fähig wurden, die Wissenschaft der Araber dem christlichen Europa zu übermitteln und hierdurch einen beträchtlichen Einfluss auf die Scholastik zu üben. Am bedeutendsten hat Maimonides auf die jüdische Theologie eingewirkt. Er geht von der Ueberzeugung aus, dass das Gesetz nicht bloss zur Uebung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben sei, dass also die Gesetzestreue im Handeln keineswegs genüge, sondern auch die Erkenntniss der Wahrheit eine religiöse Pflicht sei. Er hat hierdurch das religionsphilosophische Denken kräftig angeregt, jedoch auch durch Aufstellung bestimmter Glaubenssätze wider Willen zu einer beengenden Fixirung jüdischer Dogmen beigetragen, obschon seine eigene Forschung durchaus einen rationellen Charakter trägt. Astrologische Mystik weist er ab; man soll nur glauben, was entweder durch die Sinne bezeugt oder durch den Verstand streng erwiesen oder durch Propheten und fromme Männer überliefert ist. Auf dem wissenschaftlichen Gebiete gilt ihm Aristoteles als der zuverlässigste Führer, von dem er nur da abgeht, wo das Dogma es fordert, insbesondere in der Lehre von der Schöpfung und Leitung der Welt. Maimonides hält an dem Glauben fest (ohne den nach seiner Ansicht auch die Lehre von der Inspiration und von den Wundern als Suspensionen der Naturgesetze nicht würde bestehen können), dass Gott nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen habe, weil ihm die philosophischen Gegenbeweise nicht als stringent erscheinen. Hätten dieselben mathematische Gewissheit, so müssten die anscheinend entgegenstehenden Bibelstellen allegorisch gedeutet werden, was jetzt nicht zulässig ist. Demgemäss hält Maimonides für verwerflich die Annahme der Weltewigkeit im aristotelischen Sinne, wonach die immer vorhandene Materie auch immer die durch den Trieb zur Verähnlichung mit dem ewigen Gottesgeiste begründete Ordnung oder Form an sich getragen habe; die Bibel lehre das zeitliche Entstandensein der Welt. Näher stehe der biblischen Lehre die platonische Annahme, die Maimonides mit strengster Genauigkeit nach dem Wortsinne des Dialogs *Timaeus* (welchen er in einer arabischen Uebersetzung lesen konnte) so auffasst, dass zwar die Materie ewig sei, die durch Gott gewirkte Ordnung aber, durch deren Hinzutritt aus der Materie die Welt werde, zeitlich entstanden sei. Doch bekennt er sich nicht selbst zu dieser Lehre, sondern hält an dem Glauben fest, dass auch die Materie durch Gott geschaffen worden sei. In der Ethik legt Maimonides besonderes Gewicht auf die Willensfreiheit. Jeder Mensch hat die volle Freiheit, den guten Weg einzuschlagen und fromm zu sein, oder böse Wege zu gehen und schlecht zu werden. Lass dich nicht von Thoren bereden, dass Gott vorausbestimme, wer gerecht oder böse sein solle. Wer sündigt, hat sich's selbst zuzuschreiben und kann nichts Besseres thun als schleunig umkehren. Gottes Allmacht hat dem Menschen die Freiheit zuertheilt, und seine Allwissenheit kennt seine Wahl, ohne sie zu lenken. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen sollen wir gleich Kindern und Unwissenden das Gute wählen, sondern dasselbe um seiner selbst willen aus Liebe zu Gott verrichten; doch steht der unsterblichen Seele die jenseitige Vergeltung bevor. Die Auferstehung des Leibes lässt Maimonides nur als einen Glaubensartikel gelten, der nicht bekämpft werden dürfe, aber auch nicht erörtert werden könne.



Die Voraussetzung des Maimonides, dass es ein vom Glauben unabhängiges Wissen gebe, welchem, sofern es volle Gewissheit habe, der buchstäbliche Schriftsinn mittelst allegorischer Deutung geopfert werden müsse, erschien einem Theile der Rabbinen als eine unzulässige Beeinträchtigung der Autorität der biblischen Offenbarung, ja als ein „Verkaufen der heiligen Schrift an die Griechen“, als eine „Zerstörung des festen Grundes“; die Umdeutung sinnlicher Schilderungen von der Gottheit und vom zukünftigen Leben, die bildliche Auffassung einzelner Wunder, das Aufsuchen von Vernunftgründen für die Gesetze war ihnen eine Gefährdung der Religion. Es gab in Frankreich Fanatiker, welche sich nicht mit dem Banne begnügten, sondern sogar die Hülfe christlicher Inquisitoren gegen die verhasste Ketzerei in Anspruch nahmen und erlangten. Aber gerade dieser Schritt als Verrath am jüdischen Gemeingeist trug wesentlich zum Siege der denkgläubigen Richtung des Maimonides bei, dessen Schriften nunmehr eine fast unangefochtene Autorität sowohl bei den occidentalischen als bei den orientalischen Juden erlangten. Auch von arabischen und christlichen Denkern wurden dieselben hochgeschätzt.

Unter den zahlreichen jüdischen Philosophen, die meist als Uebersetzer und Commentatoren von Schriften des Aristoteles und arabischer Aristoteliker auftreten, sind die bedeutendsten: im dreizehnten Jahrhundert Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera, der Commentator des Moreh Nebuchim und Uebersetzer der Auszüge aus Ibn Gebirol's Lebensquelle, im vierzehnten Jahrhundert aber Levi ben Gerson, geb. 1288, ein Anhänger der Richtung des Ibn Roschd, der sich auch zu der aristotelischen Lehre von der Bildung der Welt durch Gott aus einem vorhandenen Stoffe, welcher freilich als schlechthin formlos ein Nichts sei, bekennt und die Unsterblichkeit der Seele als ihre Vereinigung mit dem activen Intellect erklärt, woran eine jede nach dem Grade ihrer Vollkommenheit Antheil habe, und Moses, der Sohn des Josua, aus Narbonne, Meister Vidal genannt, der namentlich zu Schriften arabischer Philosophen und auch zu dem Moreh des Maimonides Commentare verfasst hat, welche handschriftlich vorhanden sind. Die Nachbildung des Moreh durch den (im vierzehnten Jahrhundert lebenden) Karaiten Ahron ben Elia aus Nikomedien in seinem „Lebensbaum“ (worin auch detaillirte Angaben über die religiösen und philosophischen Richtungen bei den Arabern enthalten sind) ist eine auf Philosophie gegründete Darstellung der Dogmen des Mosaismus. Seit dem fünfzehnten Jahrhundert hat der erneute Platonismus (wovon später zu handeln ist) auch auf die Philosophie der Juden einen gewissen Einfluss geübt, der sich in den Dialogen über die Liebe von Leo dem Hebräer, dem Sohne des Isaac Abrahavanel, bekundet.

§ 10. Das Bekanntwerden der Metaphysik, der Physik und Psychologie und der Ethik des Aristoteles und der theils auf dem Neuplatonismus, theils auf dem Aristotelismus beruhenden Schriften arabischer und jüdischer Philosophen, wie auch der byzantinischen Logik, bewirkte eine wesentliche Erweiterung und Umbildung der philosophischen Studien bei den christlichen Scholastikern. Die emanatistische Theosophie in einigen jener Schriften und besonders auch in gewissen anfangs fälschlich dem Aristoteles zugeschriebenen, in der That aber dem Neuplatonismus entstammten Büchern begünstigte eine an die Lehren des Johannes Scotus Erigena sich anschliessende Hinneigung zum entschiedenen Pantheismus, gegen



welche bald eine mächtige kirchliche Reaction erfolgte, die anfangs auch die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik zu treffen drohte, demnächst aber, nachdem der theistische Charakter der echten Schriften des Aristoteles erkannt war, seiner Lehre zum entschiedenen Siege verhalf und den von den früheren Scholastikern aus Augustin und anderen Kirchenvätern entnommenen Platonismus zurückdrängte. Die Herrschaft des aristotelischen, arabischen und jüdischen Monotheismus in der Philosophie der späteren Scholastiker hatte die entschiedene Durchführung der bisher nur unvollkommenen Sonderung einer *theologia naturalis* von der *theologia revelata* zur Folge, indem nunmehr der Dreieinigkeitsglaube, in dessen philosophischer Begründung Kirchenväter und frühere Scholastiker die Hauptaufgabe ihres philosophischen Denkens gefunden hatten, auf die Offenbarung allein gestützt und als theologisches Mysterium dem begründenden philosophischen Denken entzogen, der Glaube an das Dasein Gottes aber philosophisch durch aristotelische Argumente gerechtfertigt wurde. Durch umfassende Aneignung und theilweise auch durch Umbildung der aristotelischen Lehren im kirchlichen Sinne ward die scholastische Philosophie in dieser Periode, abgesehen von den dem blossen Glauben vorbehaltenen Mysterien, im Uebrigen das adäquate Werkzeug der kirchlichen Theologie, bis mit der Erneuerung des Nominalismus die Voraussetzung der Harmonie des Glaubensinhaltes mit der Vernunft erschüttert wurde und die Decrescenz der Scholastik begann, zu der freilich der erste Keim schon in der Nothwendigkeit jener strengen Sonderung lag, wodurch bereits das Axiom dieser Harmonie eine Einschränkung erfuhr.

Ueber das Bekanntwerden der Scholastiker mit den physischen, metaphysischen und ethischen Werken des Aristoteles (und auch mit den Schriften der arabischen und jüdischen Commentatoren) handelt insbesondere A. Jourdain, *recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1819, 2. éd. 1843, deutsch von Stahr, Halle 1831; vgl. Renan, *Averr.*, Par. 1852, S. 148 und 158 ff., 228 ff. Ueber die erste Aufnahme, welche diese Schriften fanden, handelt namentlich Hauréau, *phil. scol.* I, S. 391 ff.

Die Frage, wann und auf welchem Wege die Scholastiker mit den Aristotelischen Schriften ausser dem Organon bekannt geworden seien, ist durch Jourdain's Untersuchungen in dem Sinne gelöst worden, dass die erste Bekanntschaft durch die Araber und Juden vermittelt, bald nachher aber auch der griechische Text besonders aus Constantinopel nach dem Abendlande gekommen und direct in's Lateinische übertragen worden sei. In früherer Zeit herrschte die in der Hauptsache richtige Ansicht, dass die lateinischen Uebersetzungen aus arabischen geflossen seien; doch wurde nicht scharf genug zwischen den logischen Schriften, die bereits früher ohne diese Vermittlung bekannt waren, und den übrigen unterschieden, und ausserdem die allmählich hinzutretende directe Uebersetzung aus dem Griechischen zu wenig beachtet. Heeren verfiel (in seiner *Gesch. des Studiums der class. Litt.* I,



S. 183) in den entgegengesetzten Fehler, die arabische Vermittlung zu unterschätzen. Buhle (Lehrb. der Gesch. der Philos. V, S. 247) hält die richtige Mitte, indem er namentlich die Verschiedenheit des Verhältnisses zum Organon und zu den übrigen Schriften hervorhebt, aber ohne Mittheilung der Belege, die Jourdain giebt. Dass auch das Organon erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts vollständig bekannt wurde und die Früheren auf Categ. und Interpr. nebst der Isagoge und Boethianischen Schriften beschränkt waren, ist erst nach Jourdain's Untersuchungen durch Cousin, Prantl und Andere ermittelt worden. Den Einfluss der byzantinischen Logik hat Prantl (Gesch. der Log. II, S. 261 ff.) nachgewiesen.

Sporadisch hat schon früh die Wissenschaft der Araber Einfluss auf die christliche Scholastik geübt. Schon Gerbert eignete sich in Spanien Einiges aus derselben an, obschon er (wie Büdinger, über Gerberts wiss. und polit. Stellung, Marburg 1851 nachgewiesen hat) die arabische Sprache nicht verstand (und wohl ebensowenig auch die griechische). Der Mönch Constantinus Africanus, welcher um 1050 lebte und den Orient bereiste, dann im Kloster Montecassino sich niederliess, übersetzte besonders medicinische Schriften, namentlich die des Galenus und Hippokrates, wodurch auch die Lehren Wilhelm's von Hirschau bedingt sind. Bald nach 1100 machte sich Adelard von Bath mit Leistungen der Araber bekannt, woraus er mehrere Sätze zur Naturlehre entnahm. Schon um 1250 übersetzten Johannes Avendeath und Dominicus Gundisalvi aus dem Arabischen mittelst des Castilischen in's Lateinische auf Geheiss des Erzbischofs Raimund von Toledo die Hauptwerke des Aristoteles nebst physischen und metaphysischen Schriften des Avicenna, des Algazeli und des Alfarabi, wie auch die „Lebensquelle“ des Avicbron (Ibn Gebirol). Das von David dem Juden commentirte, eine Zusammenstellung neuplatonischer Sätze enthaltende Buch de causis (auch: de causis causarum, de intelligentiis, de esse, de essentia purae bonitatis) verbreitete sich in lateinischer Uebersetzung als ein Aristotelisches Werk bald nach 1150 und hat schon auf die Darstellungsweise des Alanus einen wesentlichen Einfluss geübt. Die fälschlich dem Aristoteles zugeschriebene Theologia (auch: de secretiori Aegyptiorum philosophia), die in lateinischer Uebersetzung mindestens seit 1200, vielleicht schon früher, bekannt war, trug dazu bei, dass anfangs neuplatonische Lehren unter der Autorität des Aristoteles Eingang fanden; wahrscheinlich hat schon auf Amalrich von Bena (der nur mündlich gelehrt zu haben scheint) und auf seine Schüler diese Schrift, wie auch das Buch de causis und Avicbrons Fons vitae einigen Einfluss geübt, obschon der Kern seiner Lehren unzweifelhaft aus Scotus Erigena stammt (was aus dem Bericht des Heinrich von Ostia, Lectura sive apparatus super quinque libris decretalium, gedr. 1512, ad I, 1, 2, abgedr. bei Tennemann, Krönlein und Huber, Scotus Erigena, München 1861, S. 435 f. und des Martinus Polonus, Chron. IV, abgedr. bei Huber S. 437 und bei Hauréau, ph. sc. I, S. 412, so klar hervorgeht, dass Krönleins Bedenken als ungegründet erscheinen, denn es ist doch wohl kaum zu bezweifeln, dass Ansichten des Erigena, durch welche die Verdammung des Amalrich mitbegründet wurde, im Wesentlichen von diesem getheilt worden seien). Bald nach dem Tode Amalrichs (um 1206) wurde bekannt, dass seine Häresie sich nicht auf den Satz beschränkte, den er offen gelehrt hatte und zu dessen Widerruf er schliesslich gezwungen worden war, jeder Gläubige müsse sich für ein Glied des Leibes Christi halten, sondern auf einer pantheistischen Basis ruhe und mit der vielverzweigten Häresie zusammenhänge, die damals den Bestand der katholischen Kirche bedrohte. Gott der Vater sei, lehrten Amalricaner, in Abraham Mensch geworden, der Sohn in Christo, der das jüdische Gesetz aufgehoben habe; nunmehr aber sei das Zeitalter des heiligen Geistes eingetreten, der sich in ihnen selbst verkörpert habe und auch die kirchlichen Satzungen und Sacramente, wie auch den Glauben und die Hoffnung, zu



Gunsten des Wissens und der Liebe abrogire. Nicht Werke, sondern die Gesinnung entscheidet; wer in der Liebe steht, sündigt nicht. Diese Häresie wurde durch Scheiterhaufen und Gefängnisstrafen ausgerottet; das Studium der aristotelischen Schriften über die Natur aber ward, sofern es dieselbe zu begünstigen schien, ebenso wie das der Schriften des Erigena, durch kirchliche Decrete verboten. Im Jahr 1209 verordnete das unter dem Vorsitze des Erzbischofs Peter von Corbeil zu Paris versammelte Provinzialconcil unter anderm auch: *nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto*. Der Historiker Rigordus berichtet, die kurz vorher von Constantinopel gekommenen und aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzten metaphysischen Schriften des Aristoteles (auf die in der That David von Dinant sich berufen hat) seien, weil sie zu der Amalricanischen Ketzerei Anlass gäben, verbrannt und ihr Studium untersagt worden. Der Fortsetzer der Chronik des Robert von Auxerre sagt nicht von der Metaphysik, sondern von der Physik des Aristoteles (*libri Aristotelis, qui de naturali philosophia inscripti sunt*), ihre Lesung sei durch jenes Concil (1209) auf drei Jahre verboten worden; das Gleiche erzählt Caesar von Heisterbach, der nur *libros naturales* nennt. Hiernach scheint es, dass 1212 jenes Verbot wieder aufgehoben worden ist. Jedoch in den Statuten der Pariser Universität, die im Jahr 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courceon sanctionirt wurden, wird zwar das Studium der Aristotelischen Bücher über die Dialektik, und zwar über die „alte“ und „neue“, geboten, das der Aristotelischen Bücher über die Metaphysik aber und über die Naturphilosophie, wie auch der Abrisse ihres Inhalts, und das der Lehren des David von Dinant, des Amalrich und eines Spaniers Mauritius verboten. Die Ethik blieb unverboden. Durch eine Bulle vom 23. Februar 1225 gebot der Papst Honorius III. die Verbrennung aller Exemplare der Schrift des Erigena *περὶ φύσεως μετρίσμου*. Im Jahr 1231 befahl Papst Gregor IX, die durch das Provinzialconcil aus einem bestimmten Grunde verbotenen *libri naturales* sollten so lange zu Paris nicht gebraucht werden, bis sie geprüft und von jedem Verdacht des Irrthums gereinigt seien. Aus diesem limitirenden Zusatze und aus der Thatsache, dass um eben diese Zeit durch die angesehensten kirchlichen Lehrer die sämtlichen Schriften des Aristoteles mit Einschluss der Physik commentirt zu werden begannen, dürfen wir schliessen, dass man allmählich immer mehr den echten Aristoteles von den platonisirenden Auslegungen unterscheiden gelernt und erkannt hatte, wie jener die metaphysische Basis der gefürchteten Häresien, nämlich die Hypostasirung des Universellen, gerade auf's Schärfste bekämpfte. Eben hierdurch erklärt sich die unbedingte Autorität, die seine Lehre in der nächstfolgenden Zeit gewann. Schon bevor das kirchliche Urtheil ein günstigeres geworden war, liess Kaiser Friedrich II. in Italien besonders durch Juden die aristotelischen Schriften nebst arabischen Commentaren (insbesondere des Averroës) in's Lateinische übersetzen. Später bemühten sich namentlich Albertus Magnus und Thomas von Aquino um reinere Texte, die auf directer Uebertragung aus dem Griechischen beruhten.

§ 11. Alexander von Hales, gest. 1245, ist der erste Scholastiker, der die gesammte Philosophie des Aristoteles und zugleich einen Theil der Commentare von arabischen Philosophen gekannt und in den Dienst der christlichen Theologie gestellt hat; er hat jedoch nicht (wie Albertus Magnus) die philosophischen Doctrinen als solche dargestellt, sondern nur bei der Begründung theologischer Dogmen in seiner *Summa theologiae* von philosophischen Lehren



Gebrauch gemacht. Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris, gest. 1249, vertheidigt die platonische Ideenlehre und die Substantialität der menschlichen Seelen gegen Aristoteles und arabische Aristoteliker. Er identificirt als Christ die Gesamtheit der Ideen mit der zweiten Person der Gottheit. Robert Greathead, Bischof von Lincoln, gest. 1253, verband Platonische Lehren mit Aristotelischen. Michael Scotus ist mehr als Uebersetzer von Schriften des Aristoteles, als durch seine eigenen Schriften von Bedeutung. Der gelehrte Vincent von Beauvais ist mehr Encyklopädiker, als Philosoph. Der Mystiker Bonaventura, gest. 1274, ein Schüler des Alexander von Hales, giebt den (durch Neuplatoniker und Kirchenväter umgebildeten) Platonischen Lehren den Vorzug vor den Aristotelischen, ordnet aber alle menschliche Weisheit der göttlichen Erleuchtung unter. Ueber der vulgären Moralität steht die Erfüllung der Mönchsgelübde und zuhöchst die mystische Contemplation, die den Vorschmack der jenseitigen Seligkeit gewährt.

Des Alexander von Hales Summa universae theologiae ist zuerst Venet. 1475, dann auch Norimb. 1482, Venet. 1576 u. ö. gedruckt worden.

Die Schriften des Wilhelm von Auvergne sind Venet. 1591, dann genauer und vollständiger durch Blaise Leferon Aureliae 1674 herausgegeben worden.

Der Auszug des Robert von Lincoln aus den acht Büchern der Physik des Aristoteles ist Venet. 1498 und 1500 und Paris 1538 gedruckt worden, sein Commentar zu den Analyt. post. öfters zu Venedig und zu Padua 1497.

Des Michael Scotus Schrift super autorem sphaerae ist zu Bologna 1495 und zu Venedig 1631, de sole et luna zu Strassburg 1622, de chiromantia öfters im fünfzehnten Jahrhundert gedruckt worden.

Des Vincent von Beauvais Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale ist Duaci 1624, das Speculum doctrinale separat bereits Argent. 1473 edirt worden. Vgl. über ihn Christoph Schlosser, Frankf. a. M. 1819.

Die Schriften des Bonaventura sind Argentorati 1482, Romae 1588—96 u. ö. gedruckt worden. Ueber ihn handelt namentlich W. A. Hollenberg (Studien zu Bonaventura, Berlin 1862); vgl. die betreffenden Abschnitte bei Noack, die christl. Mystik der Mittelalters, Königsberg 1853, und in den S. 34 angeführten Schriften über mittelalterliche Mystik.

Die Summa theologiae des Alexander von Hales, der, aus der Grafschaft Gloucester stammend, in den Franziscanerorden trat und zu Paris studirte und lehrte, wo er 1245 starb, ist eine syllogistische Begründung der kirchlichen Dogmen in der Form eines Commentars zu des Petrus Lombardus Sentenzen. Doch ist sein Werk nicht das erste, das den Titel einer Summa der theologischen Lehren trägt, da schon vor ihm Robert von Melun und Stephan Langton Summen geschrieben haben, und auch nicht der erste Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, da Wilhelm von Auxerre schon vor ihm eine (früh zu Paris gedruckte) Explanatio in quatuor sententiarum libros verfasst hat. Aber während die Früheren nur die Logik des Aristoteles kannten, Wilhelm von Auxerre aber, dem damaligen kirchlichen Verbot sich unterwerfend, die Physik und Metaphysik des Aristoteles ignorirt und neben der Logik nur die Ethik erwähnt, hat Alexander von Hales zuerst die gesamte



Philosophie des Aristoteles in seinem übrigens streng orthodoxen und vom Papst empfohlenen Commentar als Hülfswissenschaft der Theologie benutzt. Von den Arabern berücksichtigt er besonders den Avicenna, selten den Averroës. Alexander von Hales ist Realist. Doch sind ihm die Universalia ante rem im Verstande Gottes: „mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum“. Sie existiren nicht als selbstständige, von Gott getrennte Wesen. Sie bilden die causa exemplaris der Dinge, sind aber nicht ein Anderes neben der causa efficiens, sondern mit dieser identisch in Gott. Das Universale in re ist die Form der Dinge (wie Alexander übereinstimmend mit Gilbert de la Porrée annimmt); sie ist das Sein der Materie. Alexanders Schüler gaben ihm den Ehrentitel: Doctor irrefragabilis. Die Summa ist erst nach seinem Tode von seinen Schülern um 1252 vollendet worden. Von Alexander von Alexandrien, der gleichfalls dem Franziscanerorden angehörte, sind die 1572 zu Venedig gedruckten Glossen zur Aristotelischen Metaphysik geschrieben worden, die man mitunter fälschlich dem Alexander von Hales beigelegt hat. Ein Schüler des Alexander von Hales und sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Franziscaner zu Paris war Johann von Rochelle, der besonders die Psychologie bearbeitet hat.

Wilhelm von Auvergne, geboren zu Aurillac, Lehrer der Theologie zu Paris und daselbst seit 1228 Bischof, gest. 1249, fusst in den Schriften: de universo und: de anima, grossentheils auf Aristoteles, dem er jedoch nur eine durch die Wahrheit des kirchlichen Dogmas einzuschränkende Autorität zugesteht. Auch auf die Lehren des Alfarabi, Avicenna, Algazel, Avicbron, Averroës u. A. nimmt derselbe häufig, jedoch meist in polemischem Sinne, Bezug. In der Ideologie und Kosmologie schliesst sich Wilhelm von Auvergne an Plato an, von dem er freilich unmittelbar nur den Timaeus und Phaedo kennt. Wie wir auf Grund der Wahrnehmung die Existenz körperlicher Objecte annehmen müssen, die von uns durch die Sinne wahrgenommen werden, so müssen wir auf Grund der intellectuellen Erkenntniss die Existenz intelligibler Objecte anerkennen, die in unserm Intellecte sich abspiegeln (de univ. II, 14). Der mundus archetypus ist Gottes Sohn und wahrer Gott (de univ. II, 17). Zur Erkenntniss des Intelligiblen bedarf es nicht eines Intellectus agens, der ausser uns, von unserer Seele getrennt, existirte. Unser Intellect gehört unserer Seele an; diese aber existirt durchaus unabhängig von ihrem Leibe als eine andere Substanz, die des Leibes zwar als eines Instrumentes zur Uebung der sinnlichen Functionen, keineswegs aber als des nothwendigen Trägers zu ihrer Existenz bedarf; die Seele verhält sich zu ihrem Leibe, wie der Citherspieler zu seiner Cither (de anima V, 23).

Robert Greathead (Robertus Capito), geboren zu Strodbrook in der Grafschaft Suffolk, gebildet zu Oxford und zu Paris, gest. 1253 als Bischof von Lincoln, ein heftiger Gegner des Papstes, hat Schriften von Aristoteles, aber auch die mystische Theologie des Pseudo-Dionysius commentirt. Er unterscheidet die der Materie immanente Form, die der Physiker betrachte, die durch den Verstand abstrahirte Form, die der Mathematiker, und die stofflose Form, die der Metaphysiker betrachte. Zu den an sich stofflosen, nicht bloss durch die Betrachtung von dem Stoff abgetrennten Formen rechnet er ausser Gott und Seele auch die platonischen Ideen.

Michael Scotus, geb. 1190, der die Schriften des Aristoteles de coelo, de anima nebst den Commentaren des Averroës und andere übersetzt hat, galt als ein sehr gelehrter, aber heterodoxer Philosoph. Er schrieb über Astrologie und Alchemie, hat sich aber am meisten durch seine Uebersetzungen verdient gemacht.



Vincent von Beauvais, ein Dominicaner, Lehrer der Söhne Ludwigs des Heiligen, hat durch sein umfassendes compilerisches Werk, worin er auch die Philosophie berührt, die encyklopädischen Studien im Mittelalter wesentlich gefördert.

Johannes Fidanza, geboren zu Balneoregium (Bagnarea im Toscanischen) im Jahr 1221, von dem Stifter des Franziscanerordens, dem heiligen Franziscus von Assisi, der an ihm in seiner Kindheit eine Wunderheilung verrichtete, Bonaventura zubenannt, seit seinem 22. Lebensjahr Franziscaner und später (seit 1256) Ordensgeneral, von 1243—45 Schüler des Alexander von Hales, dann des Johann von Rochelle und seit 1253 dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl, gest. 1274, bildet die durch Bernhard von Clairvaux, durch Hugo und Richard von St. Victor und Andere im Anschluss an Dionysius Areopagita vertretene mystische Richtung weiter durch. Er ist von dem Einfluss des Aristotelismus berührt, hält sich aber nach der Weise der Früheren in allen über die blosse Dialektik hinausgehenden Fragen vorzüglich an Plato in dem Sinne, wie dessen Lehre nach Augustins Auffassung damals verstanden wurde. Bonaventura meint, nach Plato sei Gott nicht nur aller Dinge Anfang und Ziel, sondern auch urbildlicher Grund (ratio exemplaris); diese letztere Annahme aber habe Aristoteles mit kraftlosen Argumenten bestritten (welche Aeusserung freilich von einer falschen Identificirung der von Aristoteles bestrittenen Hypostasirung der Ideen mit der Lehre von dem Sein der Ideen in Gott zeugt, die doch erst um Jahrhunderte später durch Philo, der von dem jüdischen Gottesbegriff ausging, die Neuplatoniker und die christlichen Philosophen vermöge theologischer Umbildung der Ideenlehre aufgebracht worden ist). Er meint, aus diesem Irrthum des Aristoteles sei der andere geflossen, Gott keine Vorsehung in Bezug auf die irdischen Dinge zuzuschreiben, da er ja die „Ideen“, durch welche er diese erkennen könnte, nicht in sich habe (wonach also Bonaventura die von Aristoteles bestrittenen Platonischen Ideen als Gedanken des göttlichen Geistes auffasst). Ferner tadelt Bonaventura die Verblendung des Aristoteles, die Welt für ewig zu halten und den Plato zu bekämpfen, der der Wahrheit gemäss der Welt und der Zeit einen Anfang zuschreibe. Aber alle menschliche Weisheit, auch die des Plato, erscheint ihm als Thorheit im Vergleich mit der mystischen Erleuchtung. In ethischem Betracht ist von besonderer Wichtigkeit Bonaventuras Vertheidigung des (gerade im Franziscanerorden vorzugsweise ausgeprägten) mönchischen Princip der Armuth und der Erbettelung der nothwendigen Lebensbedürfnisse als einer echt christlichen Lehre. Das (aristotelische) Moralprincip der richtigen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig passe nur für das gewöhnliche Leben; über diesem aber stehe das nach den evangelischen Rathschlägen geordnete Leben, die vita supererogationis, wozu Armuth und Keuschheit gehören. Bonaventura hält nicht jeden Christen für verpflichtet zur vollen Nachahmung Christi, sondern unterscheidet drei Stufen christlicher Vollkommenheit: die Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften, die Erfüllung der geistlichen Rathschläge und den Genuss der ewigen Freuden in der Contemplation, und behält diese höheren Stufen den Asceten vor. Die mystische Schrift Soliloquium, ein Gespräch zwischen dem Menschen und seiner Seele, ist dem Hugo, das Itinerarium mentis in Deum besonders dem Richard von St. Victor nachgebildet; in den populär-mystisch gehaltenen Meditationen über das Leben Jesu schliesst sich Bonaventura besonders an Bernhard an.

§ 12. Albert von Bollstädt, geboren zu Lauingen in Schwaben um 1200, zu Paris und zu Padua gebildet, als Dominicaner zu Paris und Köln lehrend, von 1260—62 Bischof zu Regensburg, gest. zu Köln 1280, wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit und ausge-



zeichneten Lehrgabe der Grosse (Albertus Magnus) genannt, ist der erste Scholastiker, der die gesammte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung unter durchgängiger Mitberücksichtigung arabischer Commentatoren reproducirt und im Sinne des kirchlichen Dogmas umgebildet hat. Der Platonismus und Neuplatonismus, der in der früheren Periode der Scholastik in den über die Logik hinausgehenden Theilen der Philosophie, so weit diese damals überhaupt cultivirt wurden, vorherrschend war, wird von Albertus zwar nicht völlig ausgeschieden, sondern übt auch auf seine philosophische Betrachtung noch einen nicht unbedeutenden Einfluss, wird aber doch durch die vorwiegende Macht des aristotelischen Gedankenkreises in den Hintergrund zurückgedrängt. Albert kennt einzelne platonische und neuplatonische Schriften; die Gesammtheit der aristotelischen Werke ist ihm durch arabisch-lateinische und zum Theil auch durch griechisch-lateinische Uebersetzungen zugänglich. Er stellt die im kirchlichen Sinne modificirten aristotelischen Lehren in einer Reihe von Schriften dar, welche commentirende Paraphrasen der aristotelischen sind. Das Universelle wird von ihm in dreifachem Sinne anerkannt: als universale ante rem im Geiste Gottes nach der neuplatonisch-augustinischen Lehre, als universale in re nach der Auffassung des Aristoteles, und als universale post rem, worunter Albert den subjectiven Begriff versteht, auf welchen der Nominalismus oder Conceptualismus die Existenz des Allgemeinen beschränkt hatte. In der Gotteslehre hat Albertus bereits die strenge Sonderung der Trinitätslehre und der mit ihr verknüpften Dogmen von der rationalen oder philosophischen Theologie durchgeführt, worin ihm Thomas gefolgt ist. Die Schöpfung der Welt gilt ihm mit der Kirche als ein zeitlicher Act, er verwirft die aristotelische Annahme des ewigen Bestehens der Welt. In der Psychologie ist die wichtigste Umbildung der aristotelischen Lehre die Verknüpfung der niederen psychischen Vermögen mit der von dem Leibe gesonderten Substanz, die dem Aristoteles der *voûs* ist, so dass sie nur zu ihrer Bethätigung im irdischen Leben, nicht zu ihrer Existenz der leiblichen Organe bedürfen. Die Ethik des Albert ruht auf dem Princip der Willensfreiheit. Mit den Cardinaltugenden der Alten combinirt er die christlichen Tugenden.

Die Werke des Albertus Magnus sind in 21 Foliobänden von Petr. Jammy Lugd. 1651 herausgegeben worden. Ueber ihn handeln: Rudolphus Noviomagensis, de vita Alberti Magni, Colon. 1499 und Andere, in neuerer Zeit namentlich Sighart, Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, Regensburg 1857; vgl. F. J. von Bianco, die alte Universität Köln, Theil I, 1855, worin u. a. auch eine Lebensbeschreibung Alberts enthalten ist, und M. Joël, das Verhältniss Albert's d. G. zu Moses Maimonides, Breslau 1863; über seine Naturkunde wird Jessen handeln.



Albert's Geburt fällt nach der wahrscheinlicheren Angabe in das Jahr 1193; Andere setzen dieselbe erst in 1205. Er studirte in Paris die Dialektik und Theologie, in Padua die Mathematik und Medicin und wurde hier im Jahr 1221 durch Jordan den Sachsen für den Dominicanerorden gewonnen. Er lehrte Theologie und Philosophie zu Köln, später zu Paris, und kam dann wieder nach Köln, wohin er, durch verschiedene kirchliche Aemter abgerufen, immer aufs Neue zu seinen Studien und seiner Lehrthätigkeit zurückkehrte. Er starb ebendasselbst den 25. Novbr. 1280. Albert soll sich in seiner Jugend langsam entwickelt haben, im höchsten Alter aber schwachsinnig geworden sein („Albertus ex asino factus est philosophus et ex philosopho asinus“). So vertraut er mit der aristotelischen Lehre gewesen ist, so fremd ist ihm der historische Entwicklungsgang der griechischen Philosophie überhaupt geblieben. Er identificirt Zeno den Eleaten mit dem Stifter des Stoicismus, nennt Plato und Speusippus Stoiker u. dgl. mehr. Durch naturwissenschaftliche Kenntnisse zeichnete er sich vor den meisten seiner Zeitgenossen aus. Von seiner sehr ausgebreiteten Gelehrtheit legen seine Schriften Zeugniß ab; doch beherrscht er oft nicht die angesammelten Massen. An systematischem Geist, an kritischem Blick und Klarheit des Gedankens ist ihm sein Schüler Thomas von Aquino überlegen.

In der Auffassung und Darstellung der aristotelischen Lehren schliesst sich Albert zunächst an Avicenna an. Den Averroës erwähnt er seltener und fast nur, um ihn zu bekämpfen. In manchem Betracht folgt er dem Moses Maimonides, sofern dieser mehr als die arabischen Philosophen der kirchlichen Orthodoxie nahe stand, insbesondere auch in der Bekämpfung der Argumente für die Ewigkeit der Welt.

Während Anselm von Canterbury seinen Grundsatz: *Credo, ut intelligam* gerade zumeist auf das Mysterium der Trinität und der Incarnation bezieht (in der Schrift: *Cur Deus homo?*), sucht Albertus Magnus zwar auch Vernunftgründe für das zu Glaubende auf zum Zweck der Bestärkung der Gläubigen, der Anleitung der Unkundigen und der Widerlegung der Ungläubigen, schliesst aber die specifisch biblischen und christlichen Offenbarungslehren von der Erkennbarkeit durch das Licht der Vernunft aus. *Summa theol.*, op. t. XVII, p. 6: *et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis*. Er führt (p. 32) als Grund an, die menschliche Seele vermöge nur das zu wissen, dessen Principien sie in sich habe (*anima enim humana nullius rei accipit scientiam nisi illius, cujus principia habet apud se ipsam*); sie finde sich selbst aber als ein einfaches Wesen ohne Dreiheit von Personen, und könne daher auch die Gottheit nicht dreipersönlich denken, ausser durch das Licht der Gnade (*nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima*). Doch weist Albert auch den augustinischen Gedanken nicht ab, dass auch die natürlichen Dinge ein Bild der Trinität enthalten.

Die Logik wird von Albert definirt (op. I, p. 5) als *sapientia contemplativa docens qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam*. Sie zerfällt ihm in die Lehre von den *incomplexa*, den unverbundenen Elementen, bei welchen nur nach dem Wesen gefragt werden kann, das durch die Definition angegeben wird, und von den *complexa*, dem Zusammengesetzten, wobei es sich um die verschiedenen Arten des Schliessens handelt. Die *philosophia prima* oder die Metaphysik handelt von dem Seienden als solchem nach seinen allgemeinsten Prädicaten, als welche Albert insbesondere die Einheit, Wirklichkeit und Güte (*quodlibet ens est unum, verum, bonum*) bezeichnet (op. XVII, p. 158). Das Universelle erklärt Albert für real; weil es, wenn es nicht real wäre, nicht mit Wahrheit von den realen Objecten ausgesagt werden könnte; es könnte nicht erkannt werden, wenn es nicht in Wirklichkeit existirte; es existirt aber als Form; denn in der Form liegt das



ganze Sein des Objects. Es giebt drei Classen von Formen, also drei Arten der Existenz des Allgemeinen: vor den Individuen im göttlichen Verstande, in den Individuen als das Eine in den Vielen, nach den Individuen vermöge der Abstraction, die unser Denken vollzieht. *De natura et origine animae* tr. I, 2: *et tunc resultant tria formarum genera: unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa; aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia; tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus.* Das Universelle an sich ist eine ewige Ausstrahlung der göttlichen Intelligenz. Es existirt nicht selbstständig ausserhalb des göttlichen Geistes. Die in den materiellen Dingen vorhandene Form wird als das Ziel der Entwicklung (*finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia*) Wirklichkeit (*actus*), als das volle Sein des Objects (*totum esse rei*) aber Quiddität (*quidditas*) genannt. Das Princip der Individuation liegt in der Materie in so fern, als diese der Träger oder das Substrat (*subjectum, ὑποκείμενον*) der Formen ist. Jedes Ding kann eine bestimmte Form nur nach der Fähigkeit an sich tragen, die in seiner Materie liegt (*ibid.* I, 2). Die Materie hat der Möglichkeit nach (*potentia*) in sich die Form, in ihr ist die *potentia inchoationis formae* (*Summa theol.* II, 1, 4). Ihre Verschiedenheit ist nicht die Ursache der Verschiedenheit der Form, sondern von dieser abhängig (*Phys.* VIII, 1, 13); aber die Vielheit der Individuen ist durch die Vertheilung der Materie bedingt (*in Metaph.* XI, 1: *individuum multitudo fit omnis per divisionem materiae*). Die mitunter bei Aristoteles vorkommende Bezeichnung des Allgemeinen als einer Materie, die mit der Lehre von der Form als dem Wesen schwer zu vereinigen ist, erklärt Albert (ähnlich wie Avicenna) durch die Unterscheidung dieser nur vermöge eines logischen Gebrauchs sogenannten Materie von der realen Materie; er hält an dem Satze fest (*de intellectu et intelligibili* I, 2, 3): *esse universale est formae et non materiae.* Das Allgemeine ist eine *essentia apta dare multis esse.* *Per hanc aptitudinem universale est in re extra.* Actuell aber existirt es nur im Intellect.

Mit Aristoteles nimmt Albert an, dass die Wirkungen, die in der Wirklichkeit das Spätere sind, für unser Erkennen das Erste oder den Ausgangspunct bilden; die *posteriora* sind *priora quoad nos* (*Summa theol.* I, 1, 5). Von der Erfahrung der Natur müssen wir aufsteigen zur Erkenntniss Gottes als des Urhebers der Natur, und von der Erfahrung der Gnade erheben wir uns zur Einsicht in die Gründe des Glaubens: *fides ex posterioribus crediti quaerit intellectum.* Nicht der ontologische, sondern der kosmologische Beweis sichert für uns das Dasein Gottes. Gott ist uns nicht schlechthin begreiflich, weil das Endliche nicht das Unendliche zu umfassen vermag, aber auch nicht unserer Erkenntniss völlig entrückt; unser Intellect wird gleichsam von einem Strahle seines Lichtes berührt und durch diese Berührung stehen wir mit ihm in Gemeinschaft (*ib.* I, 3, 13). Gott ist der allgemein thätige Verstand, der immerfort Intelligenzen aus sich entlässt, *de caus. et procr. univ.* 4, 1: *primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens.* Gott ist einfach, aber darum doch nicht (mit David von Dinant) für das Allgemeinste zu halten und mit der *materia universalis* zu identificiren; denn einfache Wesen unterscheiden sich von einander durch sich selbst und nicht durch constitutive Differenzen. Gott und den Geschöpfen kann nichts gemein sein, also auch nicht die Anfangs- und Endlosigkeit. Die Welt ist nicht aus einer präexistirenden Materie geschaffen, denn Gott würde bedürftig sein, wenn sein Wirken eine Materie voraussetzte, sondern aus Nichts. Die Zeit muss einen Anfang haben, sonst würde sie niemals bis zum gegenwärtigen Augenblick gelangt sein (*Summa theol.* II, 1, 3). Die Schöpfung ist ein Wunder und kann durch die natürliche Vernunft nicht begriffen werden, wesshalb die Philosophen



bei dem Grundsatz stehen blieben: *ex nihilo nihil fit*, der doch nur auf die nächsten Ursachen, nicht auf die oberste passt und nur in der Physik, nicht in der Theologie maassgebend ist (*Summa de creaturis* I, 1, 1; *Summa theol.* II, 1, 4).

Nur was aus sich ist, hat seinem Wesen nach ewiges Sein; jedes Geschöpf ist aus dem Nichts und würde daher auch vergänglich sein, wenn es nicht von dem ewigen Wesen Gottes getragen würde (*Summa theol.* II, 1, 3). Vermöge der Gemeinschaft mit Gott ist jede menschliche Seele der Unsterblichkeit theilhaftig. Der active Intellect ist ein Theil der Seele, denn er ist in jedem Menschen das formgebende Princip, an welchem nicht andere Individuen Antheil haben können. *Intellectus agens est pars animae et forma animae humanae* (*Metaph.* XI, 1, 9). Eben dieses formgebende Princip trägt auch die niederen Kräfte in sich, die Aristoteles als das vegetative, sensitive, appetitive und motive Vermögen bezeichnet. Der Bekämpfung des, wie Albert selbst bezeugt, schon damals vielverbreiteten averroistischen Monopsychismus, der die Einheit des unsterblichen Geistes in der Vielheit der entstehenden und untergehenden Menschenseelen behauptet, hat Albert auf Befehl des Papstes Alexander IV. um 1255 einen eigenen Tractat gewidmet (*de unitate intellectus contra Averroistas*, op. t. V, p. 218 sqq.), den er später in seine *Summa theol.* (op. t. XVIII) aufgenommen hat; er setzt darin dreissig Argumenten, welche für die averroistische Doctrin sich anführen lassen, sechs und dreissig widerlegende Argumente entgegen. In seiner Schrift *de natura et origine animae* (op. t. V, f. 182) und in seinem Commentar zum dritten Buche der Schrift des Aristoteles *de anima* (tr. II, c. 7) kommt er auf eben diese Streitfrage zurück. Jene Ansicht wird von ihm als *error omnino absurdus et pessimus et facile improbabilis* bezeichnet.

Zwischen dem, was die Vernunft als begehrenswerth erkennt und dem, was der Trieb begehrt, entscheidet die freie Willkür (*liberum arbitrium*); durch diese Entscheidung wird das Begehren zum vollen Willen (*perfecta voluntas*). Das Vernunftgesetz (*lex mentis, lex rationis et intellectus*), welches zum Thun oder Unterlassen verbindet, ist das Gewissen (*conscientia*); dieses ist theils angeboren und unverlierbar als das Bewusstsein der Principien des Handelns, theils erworben und veränderlich in seiner Beziehung auf die einzelnen Fälle (*unde lex mentis habitus naturalis est quantum ad principia, acquisitus quantum ad scita*). Von dem Gewissen unterscheidet Albert die sittliche Anlage, welche er *synteresis* nennt; jenes sei ein *habitus* (*ἔξις*), diese aber eine blosser *potentia* (*δύναμις*). Die Tugend erklärt er mit Augustin als die *bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus Deus in homine operatur*. Den vier Cardinaltugenden der Alten stellt Albert im Anschluss an Petrus Lombardus drei theologische Tugenden zur Seite: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (*Alb. op.* XVIII, p. 469—480).

§. 13. Thomas von Aquino, ein Sohn des Grafen Landolf von Aquino, geboren um 1226 zu Aquino oder zu Roccasicca in ~~Sicilien~~ <sup>Sicilien</sup>, zuerst von den Mönchen des Klosters zu Monte Cassino unterrichtet, schon in früher Jugend zu Neapel für den Dominicanerorden gewonnen, dann zu Paris und Köln besonders unter Albert dem Grossen gebildet, Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris, Rom und an anderen Orten, gest. 1274 auf einer Reise von Neapel zum Concil von Lyon, kanonisirt unter Johann XXII. im Jahr 1323, führte die Scholastik auf ihren Höhepunct durch die möglichst vollendete Accommodation der aristotelischen Philosophie an die kirchliche Orthodoxie, jedoch unter Abscheidung der speci-



fisch christlichen und kirchlichen Offenbarungssätze, die durch die Vernunft nur als widerspruchsfrei und als wahrscheinlich gegen Einwürfe vertheidigt werden können, von den durch Vernunft Einsicht positiv zu begründenden Lehren. Ausser Commentaren zu aristotelischen Schriften und manchen philosophischen und theologischen Monographien verfasste er insbesondere drei umfassende Werke: den die theologischen Streitfragen erörternden Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, später (zwischen 1261 und 1264) die vier Bücher *de veritate fidei catholicae contra gentiles*, eine rationale Begründung der Theologie, zuletzt die das Ganze der Offenbarungslehren systematisch darstellende (jedoch nicht zum Abschluss gelangte) *Summa theologiae*. Thomas setzt mit Aristoteles in das Wissen und zuhöchst in die Gotteserkenntnis den obersten Zweck des menschlichen Lebens. In der Universalienfrage ist er Realist im gemässigten aristotelischen Sinne. Das Allgemeine ist in der Wirklichkeit dem Individuellen immanent und wird nur durch den abstrahirenden Verstand von demselben getrennt; aber unsere Auffassung wird hierdurch nicht falsch, sofern wir nicht urtheilen, dass es gesondert existire, sondern nur unsere Aufmerksamkeit und unser Urtheil auf dasselbe einschränken. Jedoch erkennt Thomas ausser dem Allgemeinen in den Dingen oder dem Wesen (der *Forma substantialis* oder der *Quidditas*) und dem Allgemeinen nach den Dingen oder dem Begriff, den unser Verstand durch Abstraction der *Quidditas* von dem Accidentellen (den unwesentlichen Eigenschaften, *formae accidentales*) bildet, auch ein Allgemeines vor den Dingen an, nämlich die Ideen des göttlichen Geistes, d. h. die Gedanken, durch welche Gott vor der Weltschöpfung die Dinge denkt; nur gegen die platonische Ideenlehre, wie dieselbe bei Aristoteles erscheint, polemisiert er im Anschluss an diesen entschieden, indem er Ideen von selbstständiger (substanzieller) Existenz ausserhalb der Dinge und des göttlichen Geistes als leere Fictionen verwirft. Das Dasein Gottes ist nur a posteriori erweisbar, nämlich aus der Welt als dem Werke Gottes. Es muss einen ersten Bewegter oder eine erste Ursache geben, weil die Kette der Ursachen und Wirkungen keine unendliche Zahl von Gliedern haben kann. Die Ordnung der Welt hat einen Ordner zur Voraussetzung. Gott existirt als reine, stofflose Form, als reine, mit keiner Potentialität behaftete Actualität; er ist *causa efficiens* und *causa finalis* der Welt. Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern ist durch Gottes Allmacht aus dem Nichts in einem bestimmten Zeitpunkte, mit dem auch die Zeit selbst erst begonnen hat, ins Dasein gerufen worden; doch ist die Anfangslosigkeit der Welt philosophisch nicht streng erweisbar, sondern



nur wahrscheinlich und nur durch die Offenbarung gewiss. Die Unsterblichkeit der Seele folgt aus ihrer Immaterialität, da eine reine Form weder sich selbst zerstören noch durch die Auflösung einer Materie zerstört werden kann; die Immaterialität aber muss dem Intellect seiner Natur nach zugeschrieben werden, weil eine dem Stoff anhaftende Form, wie die Seele eines Thieres, nur Individuelles, nicht Allgemeines würde denken können; sie kommt aber der ganzen Seele zu, sofern auch das sensitive, appetitive und motive und selbst das vegetative Vermögen der nämlichen Substanz anhaftet, welche die Denkkraft besitzt. Die Seele bethätigt die letztere ohne leibliches Organ, wogegen die niederen Functionen von ihr nur mittelst materieller Organe geübt werden können. Die menschliche Seele hat nicht vor dem Leibe existirt; sie gewinnt die Erkenntniss nicht durch Wiedererinnerung an die in der Präexistenz angeschauten Ideen, wie Plato annahm; auch besitzt sie nicht angeborene Begriffe; ihr Denken ruht auf dem Grunde der Sinneswahrnehmung und knüpft sich an das Bild, aus dem der active Intellect die Formen abstrahirt. Durch die Einsicht ist der Wille bedingt; was als gut erscheint, wird mit Nothwendigkeit erstrebt; Nothwendigkeit aus inneren Gründen aber, die auf dem Wissen beruht, ist Freiheit. In der Ethik reiht Thomas den natürlichen Tugenden, in deren Erörterung er die Lehre Platos von den vier Cardinaltugenden mit den aristotelischen Sätzen combinirt, die übernatürlichen oder christlichen Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung, an.

Die sämtlichen Werke des Thomas von Aquino sind zu Rom 1570 in 18 Folio-bänden, dann zu Venedig 1594, zu Antwerpen 1612, zu Paris 1660, zu Venedig 1787 und zu Parma 1852 ff. herausgegeben worden. Aeusserst zahlreich sind die Ausgaben einzelner Schriften, besonders der Summa theologiae. Ueber sein Leben ist die Quellenschrift die in die Acta Sanctorum VII. Mart. aufgenommene Lebensbeschreibung von seinem Zeitgenossen Guilelmus de Thoco, nebst den Acten des Kanonisationsprocesses. Von neueren Schriften über Thomas und seine Lehre (von denen viele in den letzten Decennien auf Anlass der Güntherschen Philosophie und der thomistisch-scholastischen Reaction gegen dieselbe erschienen sind) mag es hier genügen, die folgenden zu erwähnen: Hörtel, Th. v. A. und seine Zeit, Augsb. 1846, Carle, histoire de la vie et des ouvrages de St. Thomas, 1846, Ch. Jourdain, la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858, Cacheux, de la philosophie de St. Thomas, Paris 1858, Liberatore, die Erkenntnisslehre des heiligen Thomas von Aquino, übersetzt von E. Franz, Mainz 1861, Karl Werner, der h. Thomas von Aquino, Regensburg 1858 ff. (Bd. I. Leben und Schriften, Bd. II. Lehre, Bd. III. Gesch. des Thomismus), vgl. Gaudin, philosophia juxta D. Thomae dogmata, neu hrsg. von Roux Lavergne, Par. 1861; E. Plassmann, die Schule des h. Thomas von Aquino, Soest 1857 und 1858; Anton Rietter, die Moral des h. Thomas von Aquino, München 1858; Oischinger, die speculative Theol. des Th. v. Aqu., Landshut 1858 und Quaestiones controversae de philosophia scholastica ibid. 1859; Aloys Schmid, thomistische und scotistische Gewissheitslehre, Dillingen 1859, Kuhn, Glauben



und Wissen nach Thomas von Aquino in der tüb. theol. Quartalschrift 1860 Heft 2, und manche andere Abhandlungen in Zeitschriften, auch Streitschriften gegen eine unbedingte Repristination des Thomismus, wie namentlich ausser Schriften von Günther und Güntherianern, von Frohschammer, Michelis u. A.: Kuhn, Philosophie und Theologie, Tübingen 1860, ferner die betreffenden Abschnitte in den Schriften über die Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Tennemann, Ritter, Hauréau, und in den dogmen- und kirchengeschichtlichen Werken von Möhler, Neander, Baur und Anderen; auch Jellinek, Th. v. A. in der jüd. Litt., Leipzig 1853.

Unter den Schriften des Thomas von Aquino kommen für die Philosophie ausser den schon oben genannten drei umfassenden Werken, nämlich dem Commentar zu den Sentenzen, der Summa contra gentiles und der Summa theol. insbesondere folgende in Betracht: die Commentare zu Arist. de interpret., Anal. poster., Metaph., Phys., parva naturalia, de anima, Eth. Nic., Polit., Meteor., de coelo et mundo, de gen. et corr., ferner zu dem liber de causis; eine Abhandlung de ente et essentia und viele kleinere Abhandlungen: de proposit. modalibus, de fallaciis, de natura generis, de aeternitate mundi, de natura materiae, de principio individuationis, de intellectu et intelligibili etc.

Das Verhältniss, in welches bei Thomas die Philosophie zu der Theologie tritt, bezeichnet am bestimmtesten sein Ausspruch (Summa th. I, qu. 32, art. 1): impossibile est rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. Ebenso sind durch die natürliche Vernunft nicht zu erweisen die kirchlichen Lehren von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Erbsünde, von der Menschwerdung des Logos, von den Sacramenten, vom Fegefeuer, von der Auferstehung des Fleisches, dem Weltgericht, der ewigen Seligkeit und Verdammniss. Diese Offenbarungslehren gelten dem Thomas als übervernünftig, aber nicht widervernünftig. Die Vernunft kann bei denselben solvere rationes, quas inducit (adversarius) contra fidem sive ostendendo esse falsas, sive ostendendo non esse necessarias; sie kann auch für dieselben similitudines aliquas oder rationes verisimiles auffinden (wie Thomas selbst im Anschluss an Augustin die Personen durch die Analogie der Seelenvermögen, insbesondere den Sohn durch den Verstand und den Geist durch den Willen erläutert); aber sie kann nicht aus ihren eigenen Principien bis zum Beweise der Wahrheit jener Dogmen fortschreiten. Der Grund dieses Unvermögens liegt darin, dass die Vernunft nur aus der Schöpfung auf Gott in sofern schliessen kann, als dieser das Princip aller Wesen ist; die schöpferische Kraft Gottes aber ist der ganzen Trinität gemeinsam und gehört also zur Einheit des Wesens, nicht zu dem Unterschiede der Personen (S. th. I, qu. 32, art. 1). Der Beweis für die Wahrheit der specifisch-christlichen Lehren kann nur geführt werden, wenn bereits das Offenbarungsprincip anerkannt und den Offenbarungsurkunden Glauben geschenkt wird; die Nöthigung aber zu dieser Anerkennung und zu diesem Glauben findet Thomas theils in einem inneren Zuge des zum Glauben einladenden Gottes (interior instinctus Dei invitantis), theils äusserlich in den Wundern, zu denen auch die erfüllten Prophezeiungen und der Sieg der christlichen Religion gehören. An die Nichtbeweisbarkeit der Glaubenslehren knüpft sich die Verdienstlichkeit des Glaubens als des Vertrauens auf die göttliche Autorität. Die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten sind die praeambula fidei, wie überhaupt die Natur die Vorstufe der Gnade ist und von ihr nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet wird (gratia naturam non tollit, sed perficit). Auf die praeambula fidei und nur auf sie gehen die rationes demonstrativae



(Summa theol. II, 2). Aber nur Wenige vermögen auf diesem Wege die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten wirklich zu erkennen; darum hat Gott auch diese Wahrheiten mitoffenbart. Sofern hiernach die *praeambula fidei* selbst Glaubenssätze sind, sind sie die *prima credibilia*, die Basis und Wurzel aller anderen. Durch den Beweis der *praeambula fidei* und durch die Aufzeigung der Nichtwiderlegbarkeit und der Probabilität der dem blossen Glauben vorbehaltenen Dogmen dient die natürliche Vernunft dem Glauben (*naturalis ratio subservit fidei*).

Diese so bestimmte Abgrenzung der philosophischen oder natürlichen Theologie gegen die christliche Offenbarungslehre ist durch den Einfluss des Monotheismus des Aristoteles und seiner arabischen und jüdischen Commentatoren bedingt; sie findet sich in dieser Weise bei keinem der Scholastiker der früheren Zeit und bei keinem der Kirchenväter. Man darf sie nicht aus der platonischen oder areopagitischen Doctrin ableiten, an welche sich vielmehr stets der Trinitätsgedanke bald in einer mehr rationalen, bald in einer mehr mystischen Form angelehnt hat, sondern vielmehr aus der aristotelischen Einschränkung der Einheit des göttlichen Wesens auf die Einheit der Person. Diese Sonderung zwischen der Vernunftlehre von Gott und der Offenbarungslehre ist theils herrschend geblieben, theils noch geschärft worden in der späteren scholastischen Periode bei den Nominalisten, dann auch noch in der nachscholastischen Zeit zwar nicht bei den Erneuerern des Platonismus, die sich zur Bestätigung des Trinitätsdogmas auf Plato und Plotin und deren Schüler beriefen, wohl aber in der Cartesianischen, Lockeschen und Leibnitzischen Schule, bis der Kantische Criticismus gleich sehr die Einheit, wie die Dreiheit der Person jeder theoretisch-rationalen Begründung entzog und dem blossen Glauben, obzwar nicht an die Offenbarungslehre, sondern an die Postulate des moralischen Bewusstseins, alle Ueberzeugung von Gott und dem Göttlichen anheimgab, der Schellingianismus und Hegelianismus aber die Trinität in speculativer Umdeutung wiederum auch der rationalen Theologie vindicirte, was darnach der Güntherianismus, indem er nur die historischen Mysterien des Christenthums von der Vernunfterkennntniss ausschloss, in einem katholisch-kirchlichen Sinne versuchte, aber ohne dafür die Anerkennung der kirchlichen Autorität zu gewinnen, so dass der Thomismus in jüngster Zeit innerhalb der katholischen Kirche zu einer entschiedenen, wiewohl keineswegs unbestrittenen Vorherrschaft gelangt ist; auch in der protestantischen Theologie herrscht die thomistische Sonderung vor.

Was zunächst die logisch-metaphysische Basis der Philosophie betrifft, so ist dieselbe bei Thomas noch entschiedener, als bei Albert, die aristotelische, obschon nicht ohne gewisse, theils dem Platonismus, theils der kirchlichen Lehre entstammte Modificationen. Die thomistische Lehre vom Begriff, Urtheil, Schluss und Beweis ist die aristotelische. Auf das *ens in quantum ens et passiones entis* geht die Metaphysik. Das *ens* ist an sich *res* und *unum*, im Unterschiede von anderen *aliquid*, in Uebereinstimmung mit dem Erkennen *verum*, mit dem Wollen *bonum*. Thomas huldigt, wie Albert, der vermittelnden, dem Nominalismus nahe stehenden aristotelischen Form des Realismus, wonach das Allgemeine dem Individuellen in der Wirklichkeit immanent ist, durch unsern Verstand aber daraus abstrahirt und in unserm Bewusstsein verselbstständigt wird. Doch weist Thomas auch die platonische Ideenlehre nicht völlig ab, sondern nur in gewissem Betracht. Wenn nämlich unter Ideen selbstständig existirende Allgemeinheiten verstanden werden, so bekämpft Aristoteles mit Recht diese Ideen als leere Fictionen. *Universalia non habent esse in rerum natura ut sint universalia, sed solum secundum quod sunt individuata* (de anima art. 1). *Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus* (contra gent. I, 65). In einem anderen Sinne



aber, in welchem die Ideenlehre durch die Autorität des heiligen Augustinus geschützt ist, erkennt auch Thomas sie als unverwerflich an, sofern nämlich die Ideen als dem göttlichen Geiste immanente Gedanken aufgefasst werden, und zugleich ihre Wirkung auf die Sinnenwelt als eine bloss mittelbare gedacht wird. *Contra gentiles* III, 24: *formae quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc, verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilibus, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli.* Thomas erkennt demgemäss ein dreifaches Universale an: *ante rem, in re, post rem* (*in sent.* II, dist. III, qu. 3). Das platonische Motiv zu der falschen Hypostasirung des Allgemeinen findet Thomas in der irrigen Voraussetzung, das Allgemeine müsse, damit unser begriffliches Erkennen wahr sei, nicht nur irgendwelche Realität haben, sondern ganz auf die gleiche Weise in unserm Denken und in der äussern Realität sein. *Summa theol.* I, 84: *credidit (Plato), quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito, et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere, sc. immaterialiter et immobiliter.* Diese Voraussetzung weist Thomas ab, indem er die Natur des Abstractionsprocesses im Anschluss an Aristoteles aufzeigt. Wie schon der Sinn zu trennen vermag, was realiter ungesondert ist, indem z. B. das Auge bloss die Farbe und Gestalt eines Apfels ohne seinen Geruch und Geschmack percipirt, so vermag der Verstand noch viel mehr diese bloss unserer Auffassung angehörende Trennung zu vollziehen, indem er in den Individuen ausschliesslich das Allgemeine beachtet. *De potentiis animae* c. 6: *quia licet principia speciei vel generis numquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus, et potest apprehendi homo non apprehenso Socrate vel Platone, et caro et ossa non apprehensis his carnibus et ossibus, et sic semper intellectus formas abstractas, id est superiora sine inferioribus, intelligit.* Dass aber diese subjective Abstraction (*ἀφαίρεσις*) dadurch, dass sie sich nicht auf ein objectives Gesondertsein (*χωρισμός*) gründet, nicht falsch werde, erweist Thomas durch das gleiche Argument, dessen sich schon im zwölften Jahrhundert der Verfasser der Abhandlung *de intellectibus* bedient hat (s. o. S. 41), dass nämlich nicht unserm Urtheil über die Sache, sondern nur unserm subjectiven Verfahren, unserm attendere oder apprehendere, die Trennung angehöre (*ibid.*): *nec tamen falso intelligit intellectus, quia non judicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et judicat de uno non judicando de altero.* Existirt demgemäss das Allgemeine in der Realität nicht substanziell, so muss es doch in anderer Art allerdings Realität haben, weil alle Wissenschaft auf das Allgemeine geht, also Täuschung sein würde, wenn das Allgemeine ohne alle Wirklichkeit wäre; denn die Wahrheit des Erkennens ist durch die Wirklichkeit der Erkenntnisobjecte bedingt. Es hat Wirklichkeit in dem Individuellen als das Eine in dem Vielen, das Wesen der Dinge oder ihre Quidditas; der Intellect vollzieht nur jene Abstraction, wodurch es in ihm zu dem Einen neben dem Vielen wird. *Universale est unum et plura: plura, in quantum in pluribus est, alioquin non posset praedicari de pluribus, ut homo in re est plura, quia de pluribus praedicatur; est autem unum in cognitione, quia licet plura secundum quod plura, non constituunt unum intellectum, tamen plura secundum quod similia sunt, constituunt unum intellectum, ita quod intellectus non potest distingui inter similia in quantum sunt similia.* Una et eadem natura, quae singularis erat et individuatur per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis illam a conditionibus, quae sunt hic et nunc. — *Universalialia ex hoc quod sunt universalialia, non habent esse per se in sensibilibus, quia universalitas ipsa est in anima.* — *Animal commune et homo communis non*



sunt aliquae substantiae in rerum natura, sed hanc communitatem habet forma animalis vel hominis secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit in multis communem, in quantum eam subtrahit ab omnibus individuantes. — Alio modo potest considerari universale, scilicet ipsa natura cui intellectus rationem universalitatis attribuit, et sic universalis, ut genus et species, substantias rerum significant et praedicantur in quid. Animal enim significat substantiam ejus, de quo praedicatur et similiter homo. Et hoc est, quod dicit Philosophus in Praedicamentis, quod genus et species primarum substantiarum sunt substantiae secundae (de universalibus tract. I.). Den Terminus praedicari in quid gebraucht Thomas in dem gleichen Sinne, wie die früheren Scholastiker, zur Bezeichnung der wesentlichen Prädicate (z. B. homo est animal) im Unterschiede von accidentellen Merkmalen (z. B. homo est albus); denn das Wesentliche ist das, was das Object ist oder das Quid.

Das individualisirende Princip (principium individuationis) ist hiernach die Materie, sofern dieselbe in bestimmt abgegrenzten Dimensionen die Form aufnimmt. Cum ergo forma recipitur in materia, circumscriptis omnibus per intellectum dimensionibus, fit aliquid existens in genere substantiae et ultimam completam habens rationem individui in substantia. — Et ideo dicitur, quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis, non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subjectum, sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile. — Signatio materiae est esse sub certis dimensionibus, quae faciunt esse hic et nunc ad sensum demonstrabile (de natura mat. c. 2 — 3). Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva (Summa th. III, qu. 77, art. 2). Diese Lehre fusst auf dem Satze, den Aristoteles (Metaph. I, 6) der Annahme der Platoniker, dass die Idee das Princip der Einheit, die Materie das der unbestimmten Vielheit sei, entgegenstellt: *φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρειν εἰς ὧν πολλὰς ποιεῖ*. Thomisten (wie namentlich Aegidio Colonna, später Paolo Soncini u. A.) gebrauchen den Ausdruck, die quantitativ bestimmte Materie, materia quanta, sei das Princip der Individuation. Es lässt sich freilich einwenden und ist schon früh von solchen Realisten, die in der Form das Princip der Individuation fanden, eingewandt worden, dass das Quantum bereits eine individuell determinirte Quantität sei und dass diese Determination unerklärt bleibe. Da ferner Thomas auch getrennte oder stofflose Formen (formae separatae) als Einzelexistenzen anerkennt, so lehrt er, dass diese durch sich selbst individualisirt werden, da sie keines formempfangenden Substrates zu ihrer Existenz bedürfen; daraus ergibt sich ihm aber die Consequenz, dass die Vielheit solcher substanziell existirenden Formen nicht nach der Analogie der Vielheit sinnlicher Individuen, sondern nur nach der Weise der Vielheit der Species eines Genus gedacht werden dürfe. Formae separatae eo ipso, quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subjecti, et ideo se ipsis individuuntur; — multiplicatur in eis forma secundum rationem formae, secundum se et non per aliud, quia non recipiuntur in alio; omnis enim talis multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua (de nat. mat. c. 3; cf. de ente c. 3). Freilich lässt sich die Richtigkeit dieser thomistischen Folgerung bezweifeln. Liegt die Ursache der individuellen Existenz in einem formempfangenden Princip (einem *ὑποκείμενον*, subjectum, oder einer Materie), so muss freilich, falls es selbstständig existirende Formen giebt, in diesen mit Thomas die Form als ihr eigenes Substrat (subjectum, *ὑποκείμενον*) betrachtet werden; aber es fragt sich, ob diese Auskunft genüge, und ob nicht vielmehr in Wahrheit die Nichtexistenz getrennter Formen als individueller Wesen, die blosse Allgemeinheit aller blossen Formen (also z. B. die Einheit des Intellects im averroistischen Sinne) und



das Behaftetsein alles Individuellen mit irgendwelcher Materialität aus jenem Princip zu folgern sei. Schon Duns Scotus hat den Einwurf erhoben: *apud D. Thomam individuatio est propter materiam; anima autem in se ipsa est sine materia; quomodo ergo potest multiplicari?*

Schon Aristoteles hat als stofflose und doch individuelle Form die Gottheit betrachtet und den activen Intellect, *νοῦς ποιητικός*, welcher der allein unsterbliche Theil der menschlichen Seele sei; doch wird nicht völlig klar, wie er sich das Verhältniss dieses unsterblichen *νοῦς* zu der individuellen Seele, in die er von aussen eingehen soll, gedacht habe. Unter seinen nächsten Nachfolgern machte sich mehr und mehr die naturalistische Neigung geltend, alle Form als dem Stoff innewohnend zu denken; auf diesem Princip ruhen die Lehren des Dikäarch und des Strato. Alexander von Aphrodisias gesteht der Gottheit, aber auch nur dieser, eine transscendente stofflos-individuelle Existenz zu; die menschliche Seele aber lässt er nach ihrer individuellen Existenz durchaus an den Stoff gebunden sein. Die späteren, dem Neuplatonismus zugethanen Exegeten, wie Themistius, vertheidigen die individuelle Selbstständigkeit des menschlichen *νοῦς* ebensowohl, wie die der Gottheit, und ihnen schliesst sich besonders im Gegensatz zu der averroistischen Auffassung Thomas an, schreibt aber ebenso, wie schon Albert, der substantziellen, von dem Leibe trennbaren Seele ausser der höchsten Function, die im Denken liegt, auch die niederen zu.

Thomas unterscheidet mehrere Classen von Formen. Immaterielle Formen (*formae separatae*) sind: Gott, die Engel und die menschlichen Seelen; dem Stoff untrennbar anhaftende Formen aber sind die Formen der sinnlich-wahrnehmbaren Objecte.

Gott ist die schlechthin einfache Form, die reine Actualität. Gottes Sein ist zwar an sich selbst gewiss, weil Gottes Wesen mit seinem Sein identisch ist, also das Prädicat des Satzes: Gott ist, mit dem Subjecte desselben identisch ist. Aber Gottes Sein ist nicht auch für uns unmittelbar gewiss, weil wir nicht wissen, was Gott ist, sondern muss aus dem bewiesen werden, was uns erkennbarer, obschon an sich weniger erkennbar ist, d. h. aus den Wirkungen (*Summa th. I, 2, 1*). Dieser methodische Grundsatz ist der aristotelische, dass das *πρότερον* oder *γνωριμώτερον* *φύσει* von uns aus dem *πρότερον* oder *γνωριμώτερον* *πρὸς ἡμᾶς*, d. h. das Principielle aus dem Bedingten, zu erkennen sei. Demgemäss lässt Thomas Gott uns nur a posteriori erkennbar sein und findet Beweise, wie den Anselmschen, die auf den blossen Gottesbegriff gegründet sind, nicht stringent. Die Glaubenslehre, die das Dasein Gottes schon voraussetzt, geht von der Betrachtung Gottes zu der Betrachtung der Geschöpfe fort; die philosophische Doctrin aber kann nur von der Erkenntniss der Geschöpfe aus zur Gotteserkenntniss fortschreiten. Wenn Thomas von Aquino sagt: Gott kann nicht a priori erkannt werden, so ist unter der Erkenntniss a priori im Sinne des Aristoteles die Erkenntniss aus den Ursachen zu verstehen, die selbstverständlich bei der ursachlosen obersten Ursache unmöglich ist (nicht nach der modernen Kantianischen Umdeutung jenes Terminus eine von jeder Erfahrung unabhängige Erkenntniss). In gewissem Sinne ist dem Menschen die Gotteserkenntniss von Natur eigen (*naturaliter insertum*), sofern nämlich Gott für die Menschen ihre Glückseligkeit (*beatitudo*) ist, die naturgemäss erstrebt wird; denn das Streben involviret eine gewisse Erkenntniss. Zur gewissen und deutlichen Einsicht aber bedarf es des Beweises; das Dasein Gottes ist weder ein blosser Glaubenssatz, noch auch gleich den Sätzen, deren Prädicat schon im Begriffe des Subjectes liegt (*S. th. I, 2, 1*) eine selbstverständliche, unmittelbar gewisse Wahrheit (nicht ein „analytisches Urtheil“ im Kantischen Sinne; „synthetische Urtheile a priori“ aber giebt es nach Thomas nicht). Nach Erwähnung zweier Einwürfe



gegen die Existenz Gottes, wovon der eine sich an das Dasein des Uebels in der Welt knüpft, welches mit der Existenz einer unendlichen Güte unverträglich sei, der andere an die Möglichkeit, die natürlichen Erfolge bloss auf die Natur, die beabsichtigten aber auf das menschliche Denken und Wollen zurückzuführen, stellt Thomas (Summa th. I, qu. 2, art. 3) folgende Beweise für das Sein Gottes auf: 1. Es muss ein erstes unbewegtes Bewegungsprincip geben (nach Arist. Metaph. XII, 7). 2. Die Reihe der wirkenden Ursachen kann nicht bis ins Unendliche zurückgehen, weil in allen geordneten Causalreihen ein Erstes Ursache des Mittleren und dieses Ursache des Letzteren ist (wobei freilich die Endlichkeit der Gliederzahl, die bewiesen werden sollte, von Thomas schon vorausgesetzt wird). 3. Das Zufällige hängt vom Nothwendigen ab, das Nothwendige entweder von anderm Nothwendigen oder von sich selbst; also muss, da auch diese Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen kann, ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren, das nicht in Anderm die Ursache seiner Nothwendigkeit hat, wohl aber für Anderes die Ursache von dessen Nothwendigkeit ist. 4. Es giebt Gradunterschiede in den Dingen hinsichtlich ihrer Vollkommenheit, also auch etwas, das den höchsten Grad hat und darum allen anderen Ursache ihrer Vollkommenheit, Güte und Realität ist, ein vollkommenstes oder realstes Wesen. 5. Die Naturobjecte, die keine Erkenntniss haben, wirken doch zweckmässig; was aber keine Erkenntniss hat, kann nur dann zweckmässig wirken, wenn es von einem erkennenden Wesen gelenkt wird, wie der Pfeil von dem Bogenschützen. Also reicht es zur Erklärung der Naturvorgänge nicht zu, bei den Naturursachen stehen zu bleiben, sondern es muss ein einsichtiges Wesen als Lenker und Regierer angenommen werden. Man kann also bei den Naturwirkungen und auch bei den menschlichen Handlungen nicht in der Natur und dem menschlichen Geiste die letzten Erklärungsgründe finden, sondern muss auf Gott als erste Ursache zurückgehen; die Existenz des Bösen aber steht dieser Annahme darum nicht entgegen, weil Gott auch das Böse, das er zulässt, zum Guten lenkt.

Thomas widerlegt nach Albertus Vorgänge die pantheistische Ansicht des Amalrich von Bena und des David von Dinant, dass Gott das Wesen aller Dinge sei, also entweder die *forma universalis*, wie vielleicht Amalrich angenommen haben möge, oder die *materia universalis*, wie David annahm. Diese Ansicht stützt sich auf das Argument, dass Gott, wenn er nicht selbst das Allgemeinste wäre, sich von diesem durch eine specifische Differenz unterscheiden, also aus *genus* und *differentia* bestehen, also nicht einfach sein würde; Gott aber kann nur als das schlechthin einfache Wesen das schlechthin nothwendige sein. Thomas stellt in Abrede, dass jede Verschiedenheit an specifische Differenzen geknüpft sein müsse und eine generische Congruenz voraussetze; es gebe eine gänzliche Unvergleichbarkeit (*Disparabilität*), und das Verhältniss zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen sei eben dies, *quod different non aliquo extra se, sed quod different potius se ipsis* (in libr. II. sent. distinct. XVII, qu. 1, art. 2).

Alle Wesen, die nicht Gott sind, sind durch Gott aus dem Nichts geschaffen, indem Gott aus den verschiedenen möglichen Welten die beste gewählt und verwirklicht hat. Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern seit einem bestimmten Momente, mit welchem auch die Zeit erst begonnen hat. Thomas hält das Geschaffensein der Welt nicht nur für einen Glaubenssatz, sondern auch für (durch die oben angeführten Beweise der Existenz Gottes als des Welturhebers) wissenschaftlich beweisbar, den zeitlichen Anfang der Welt aber nur für einen Glaubenssatz und nicht für philosophisch erweisbar; die Argumente des Aristoteles für die Anfangslosigkeit der Welt gelten ihm zwar nicht als beweiskräftig, aber er



schreibt ebensowenig den philosophischen Argumenten für den zeitlichen Anfang der Welt volle Beweiskraft zu. Der Satz: *oportet, ut causa agens praecedat duratione suum causatum*, gilt nicht von einer vollkommenen Ursache; Gott konnte nach seiner Allmacht auch Ewiges schaffen. Das Geschaffensein der Welt *ex nihilo* beweist nicht (wie noch Albert angenommen hatte) einen zeitlichen Anfang; denn das *ex nihilo* bedeutet nur: *non esse aliquid*, unde *sit factum* oder *non ex aliquo*; das *non esse* braucht aber nicht zeitlich vorangegangen zu sein, und in dem *ex nihilo* liegt daher ein *post nihilum* nicht nothwendig im Sinne der zeitlichen Folge, sondern nur im Sinne einer Ordnung, eines *posterius secundum ordinem naturae*. Auch würde die Welt durch die Anfangslosigkeit nicht eine Wesensgleichheit mit Gott erlangen; denn sie ist der beständigen Veränderung in der Zeit unterworfen, während Gott unveränderlich ist. Der Satz der Unmöglichkeit des *regressus in infinitum in causis efficientibus* steht nicht entgegen, weil es sich hier nur um Zwischenursachen, nicht um die absolute Ursache handelt. Wenn die Vereinbarkeit der Anfangslosigkeit der Welt mit der Unsterblichkeit der individuellen Menschen-seelen bestritten wird (welchen Einwurf später auch Luther aufgenommen hat), indem dann von unendlicher Zeit her unendlich viele Seelen geworden sein würden, die doch nicht *actu* coexistiren könnten, so entgegnet Thomas, es könnten wenigstens die Engel, wenn auch nicht die Menschen, von Ewigkeit her geschaffen sein. Mit-hin gilt für Thomas der Satz: *mundum incepisse (initium durationis habuisse) sola fide tenetur*. Die Welterhaltung fasst Thomas mit Augustin als eine fortwährend erneuerte Schöpfung auf (*contra gent.* II, 38; *S. th.* I, qu. 46 und 104). (Vgl. Frohschammer, über die Ewigkeit der Welt, im *Athenäum*, I, München 1862, S. 609 ff.)

Die Engel sind die frühesten und höchsten Geschöpfe Gottes. Sie haben ihr Sein nicht durch sich, sondern von Gott; dasselbe ist nicht mit ihrem Wesen identisch. Sie sind nicht schlechthin einfach. Die Vielheit der Engel ist eine Vielheit von Individuen; aber da diese stofflos sind, so kann der Unterschied derselben in dem vorhin (S. 91) angegebenen Sinne nur nach Art des Speciesunterschiedes gedacht werden: *tot sunt species, quot sunt individua*. Zu den Engeln gehören u. A. auch die gestirnbewegenden Intelligenzen. Thomas legt (*c. gent.* III, 23 u. ö.) dem Bewegtwerden der Gestirne durch eine nicht physische, sondern intellectuelle Ursache (also entweder unmittelbar durch Gott oder durch Engel) apodiktische Gewissheit bei, dem Bewegtwerden durch Engel aber Vernunftprobabilität. (Vgl. A. Schmid, die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern, im *Athenäum* I, München 1862, S. 549—589.)

Wie die Engel, so sind auch die menschlichen Seelen stofflose Formen, *formae separatae*. Die aristotelische Definition der Seele als der Entelechie des Leibes nimmt Thomas ebenso, wie auch die aristotelische Eintheilung der psychischen Functionen an, schreibt aber der nämlichen Seele, welche als *νοῦς* eine individuelle und doch immaterielle, von dem Leibe trennbare Existenz hat, auch die animalischen und vegetativen Functionen zu, so dass ihm eine und dieselbe Substanz zugleich als formbildendes Princip des Leibes, ferner als *anima sensitiva*, *appetitiva* und *motiva*, und endlich auch als *anima rationalis sive intellectualis* gilt. (Diese Annahme hat auf dem Concil zu Vienne 1311 dogmatische Geltung erlangt.) Die vegetativen und animalischen Vermögen, deren Existenz Aristoteles an den Leib gebunden denkt, lässt Thomas (gleich wie Albert) nur in ihrer zeitlichen Wirksamkeit durch leibliche Organe bedingt sein. Nur der Intellect wirkt ohne Organ, weil die Form des Organs die Erkenntniss der übrigen Formen trüben würde (*comm. de an.* III, 4; *S. th.* I, qu. 75, art. 2). Gott, der active menschliche und der passive



menschliche Intellect verhalten sich zu einander wie die Sonne, ihr Licht und das Auge (Quodlibeta, VII und VIII). Die Formen, die der passive Intellect vermittelt der Sinne aus der Aussenwelt aufnimmt, macht der active Intellect wirklich intelligibel, wie das Licht die Farben der Körper wirklich sichtbar macht, und erhebt sie vermöge der Abstraction zu einer selbstständigen Existenz in unserm Bewusstsein. Alle menschliche Erkenntniss ist durch irgend welche Einwirkung der zu erkennen- den Objecte auf die erkennende Seele bedingt. Es giebt keine angeborene, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniss. Wer eines Sinnes beraubt ist, dem fehlen auch die entsprechenden Begriffe; der Blindgeborene hat keinen Begriff von den Farben. Der menschliche Intellect bedarf zu seiner irdischen Wirksamkeit des sinnlichen Bildes (*phantasma*). *Summa th. I, qu. 84 (cf. qu. 79): Intellectus agens facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia per modum abstractionis cujusdam. Ib. qu. 84: Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quia quum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam, unde manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata, per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata, et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit; intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit, de ratione autem hujus naturae est, quod non est absque materia corporali. — Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.*

Die averroistische Annahme der Einheit des immateriellen und unsterblichen Intellects in allen Menschen (*intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam esseque unum in omnibus hominibus*) wodurch die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben wird, bezeichnet Thomas als einen recht unziemlichen Irrthum (*error indecentior*), der schon seit geraumer Zeit bei Vielen Macht gewonnen habe. Er bekämpft theils die Richtigkeit der averroistischen Deutung der aristotelischen Sätze, theils die Wahrheit der averroistischen Lehre selbst. Jener Deutung stellt er die Behauptung entgegen, aus den Worten des Aristoteles ergebe sich deutlich als dessen Meinung, dass der thätige Intellect der Seele selbst angehöre (*quod hic intellectus sit aliquid animae*), dass derselbe aber kein materielles Vermögen sei und ohne materielles Organ wirke, dass er daher vom Körper gesondert existire, von aussen eingehe und nach der Auflösung des Leibes wirksam bleiben könne.



Für die Wahrheit dieser Lehre von dem völligen Getrenntsein jenes Intellects stellt Thomas die Argumente auf, ein von der Seele gesonderter Intellect würde nicht dazu berechtigen, den Menschen selbst vernünftig zu nennen, und doch sei die Vernünftigkeit die spezifische Differenz des Menschen von den Thieren, mit der Vernunft aber würde zugleich der durch sie bestimmte Wille und daher der moralische Charakter aufgehoben werden, endlich würde die nothwendige Beziehung des Denkens zu den sinnlichen Bildern (*phantasmata*) bei einem von der Seele abgesonderten Intellect nicht statthaben können. Die Annahme der Einheit des thätigen Intellects in allen Menschen aber erscheint ihm als absurd, weil daraus eine individuelle Einheit der verschiedenen Personen und eine völlige Gleichheit ihrer Gedanken folgen würde, was doch der Erfahrung widerstreite. Freilich treffen diese Einwürfe nur unter der Voraussetzung zu, dass der Eine von jedem Individuum trennbare Intellect nicht als der Eine Gemeingeist in der Vielheit der vernünftigen Individuen gedeutet werde, sondern als ein ausser ihnen individuell für sich bestehender Intellect.

Thomas erklärt sich gleich sehr gegen die Präexistenz und für die Fortdauer der menschlichen Seele jenseits des irdischen Lebens. Der platonischen Präexistenzlehre stellt er den Schluss entgegen, der Seele als *forma corporis* komme die Verbindung mit dem Körper naturgemäss zu, die Trennung sei für sie, wenn nicht *contra*, doch *praeter naturam*, also *accidentell* und daher auch später: *quod convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se*. *Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam*. Gott schafft die Seele unmittelbar, sobald der Leib prädisponirt ist (*c. gent. II, 83 sqq.*). Die Unsterblichkeit der Seele aber folgt aus ihrer Immaterialität. Formen, die der Materie anhaften, werden durch Auflösung eben dieser Materie zerstört, wie die Thierseelen durch Auflösung des Leibes. Die menschliche Seele aber, die, da sie das Allgemeine zu erkennen vermag, stofflos subsistiren muss, kann durch die Auflösung des Körpers, mit dem sie verbunden ist, nicht zerstört werden, ebensowenig aber durch sich selbst, weil der Form, welche Actualität ist, ihrem Begriffe nach mit Nothwendigkeit das Sein zukommt, welches demgemäss von ihr unabtrennbar ist. (Dieses Argument ist dem des Plato im *Phaedo* analog, dass von der Seele ihrem Begriffe nach das Leben unabtrennbar sei.) Thomas verbindet hiermit das aus dem Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit gezogene Argument, welches auf dem Satze beruht, ein natürliches Verlangen könne nicht unerfüllt bleiben. Der denkenden Seele ist das Verlangen nach dem Immersein natürlich, weil sie in ihrem Denken nicht an die Schranke des Jetzt und Hier gebunden ist, sondern von jeder Einschränkung zu abstrahiren vermag, das Verlangen aber sich nach der Erkenntniss richtet (*S. th. I, 75*). Die Unsterblichkeit kommt jedoch nicht der Denkkraft allein zu, sondern auch den niederen Kräften, weil diese sämmtlich der nämlichen Substanz angehören, wie die Denkkraft, und nur in ihrer Bethätigung, nicht in ihrer Existenz, durch die leiblichen Organe bedingt sind. *Ib. qu. 76: dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt.*

Die Ethik des Thomas folgt der aristotelischen in der Begriffsbestimmung der Tugend und in der Eintheilung der Tugenden in die ethischen und dianoëtischen, wovon die letzteren auch dem Thomas die höheren sind. Das beschauliche Leben steht ihm, sofern die Beschauung eine theologische ist, über dem praktischen. Den philosophischen Tugenden aber, die Thomas auf die vier platonischen Cardinaltugenden zurückführt, reiht er die theologischen: Glaube, Liebe, Hoffnung an; diese



führen zur natürlichen, jene, von Gott eingegossen, zur übernatürlichen Glückseligkeit. Noch complicirter wird die Tugendlehre des Thomas dadurch, dass er (nach Macrobius) auch die plotinische Unterscheidung von bürgerlichen, reinigenden und vollendeten Tugenden (*virtutes politicae, purgatoriae, exemplares*) sich aneignet. Der Wille unterliegt nicht der Nothwendigkeit im Sinne des Zwanges, wobei das Erzwungene dem Gewollten entgegengesetzt ist, wohl aber der die Freiheit nicht aufhebenden Nothwendigkeit nach dem Endzweck zu streben. *Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio extrinseco* (Summa th. I, qu. 105). Ueber den Endzweck urtheilt das Thier an das Einzelne gebunden durch den Instinct, der Mensch aber frei nach Vergleichung der Güter durch die Vernunft (*ex collatione quadam rationis*). Die Wahl steht bei uns; doch bedürfen wir, um wahrhaft gut zu sein, der göttlichen Hülfe schon zu den natürlichen Tugenden, die der Mensch ohne den Sündenfall aus eigener Kraft würde üben können. Die höchste und vollkommene Glückseligkeit liegt in der Anschauung des göttlichen Wesens (*visio divinae essentiae*); diese kann, da sie ein Gut ist, welches die Kraft des geschaffenen Wesens überschreitet, nur durch Gottes Wirksamkeit dem endlichen Geiste zu Theil werden (Summa th. I, qu. 82 sqq.; II, 1 sqq.).

Von den Dominicanern ist Thomas 1286 zum *doctor ordinis* erhoben worden; später sind auch die Jesuiten im Wesentlichen seiner Lehrweise gefolgt. Sein Ansehen ist auch über den Kreis seines Ordens hinaus früh in der Kirche zu so allgemeiner Anerkennung gelangt, dass der Ehrentitel „*doctor universalis*“ als gerechtfertigt erscheint. Noch häufiger wird Thomas „*doctor angelicus*“ genannt. Unter seinen nächsten Schülern sind die namhaftesten: der Augustiner Aegidius von Colonna aus Rom, als *doctor fundatissimus* gepriesen, (1247—1316), der Dominicaner Hervaeus Natalis aus der Bretagne, als Gegner der Scotisten berühmt, gest. zu Narbonne 1323, Thomas von Bradwardina, gest. 1349, der streng deterministische Bestreiter des scotistischen Semipelagianismus, und Wilhelm Durand von St. Pourçain (*Durandus de S. Porciano*), gest. 1332, der „*Doctor resolutissimus*“, der aus einem Anhänger des Thomismus zum Bekämpfer desselben wurde und bereits den Nominalismus anbahnte; unter den späteren ist Franz Suarez, gest. 1617 (über den als den Hauptvertreter der Scholastik der letzten Jahrhunderte K. Werner, Regensburg 1861, ausführlich handelt) der hervorragendste.

§ 14. Johannes Duns Scotus, geboren zu Dunston in Northumberland (nach Andern aus Irland stammend), that sich im Franciscanerorden als Lehrer und Disputator zu Oxford, Paris und Köln hervor und starb in frühem Alter (nach der gewöhnlichen Angabe vierunddreissigjährig) zu Köln im Jahr 1308. Er hat als Gegner des Thomismus die nach ihm benannte philosophisch-theologische Schule der Scotisten begründet. Seine Stärke liegt mehr in der scharfsinnigen negativen Kritik fremder, als in der positiven Durchbildung eigener Lehren. Strenge Gläubigkeit in Bezug auf die kirchlich-theologischen und ihrem Geist entsprechenden philosophischen Lehren neben weitgehendem Skepticismus in Bezug auf die Argumente ist der durchgängige Charakter der scotistischen Doctrin. Bei der kritischen Aufhebung der Vernunftgründe bleibt ihm als objective Ursache der Glaubenswahrheiten nur der unbedingte Wille



Gottes und als subjectiver Bestimmungsgrund zum Glauben nur die willige Unterwerfung unter die Autorität der Kirche übrig. Die Theologie ist ihm eine Erkenntniss von wesentlich praktischem Charakter. Duns Scotus verengt das Gebiet der natürlichen Theologie, indem er nicht nur mit Thomas die Trinität und Incarnation und die übrigen specifisch-christlichen Dogmen, sondern auch die Schöpfung der Welt aus Nichts und die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen zu den Sätzen rechnet, welche die Vernunft nicht zu beweisen, sondern nur als unwiderlegbar und mehr oder minder auch als wahrscheinlich zu vertheidigen vermöge, die Offenbarung allein aber gewiss mache. Doch geht er principiell keineswegs bis zur Annahme eines Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben fort. Auf dem Gebiete der Philosophie gilt ihm Aristoteles nicht in gleich hohem Maasse, wie dem Thomas, als Autorität; in sein Denken sind manche platonische Anschauungen, insbesondere auch durch Vermittlung der „Lebensquelle“ des Avicbron (Ibn Gebirol) eingegangen. Alles Geschaffene hat ausser der Form auch irgend welche Materie. Nicht die Materie, sondern die Form ist das individualisirende Princip; zu dem generischen und specifischen Charakter tritt die individuelle Eigenthümlichkeit, welche die Diesheit (*haecceitas*) begründet, hinzu. Nicht bloss im Intellect, sondern auch in den Dingen ist das allgemeine Wesen von der individuellen Eigenthümlichkeit unterschieden, obschon es nicht von dieser gesondert existirt; der Unterschied ist in den Dingen nicht bloss virtualiter vorhanden, so dass erst der Verstand zur wirklichen Unterscheidung fortginge, sondern in den Dingen selbst formaliter. Die Seele vereinigt in sich mehrere nicht realiter als Theile oder Accidentien oder Beziehungen, wohl aber formaliter (gleich wie in dem Ens die Einheit, Wahrheit und Güte) von einander verschiedene Vermögen. Der menschliche Wille ist nicht durch den Verstand determinirt, sondern vermag ohne bestimmenden Grund zu wählen. An die indeterministische Freiheit des menschlichen Willens knüpft sich die Verdienstlichkeit der dem göttlichen Willen gemässen Selbstbestimmung.

Es giebt nur Eine Gesamtausgabe der Werke des Duns Scotus: *Joh. Dunsii Scoti opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis ill.*, Lugd. 1639, von den irischen Vätern des römischen Isidor-Collegiums veranstaltet; man pflegt als den Herausgeber Lucas Wadding, den Annalisten des Franciscanerordens, zu nennen. Diese Ausgabe enthält nicht die Positiva, d. h. die Bibelcommentare, sondern nur die philosophischen und dogmatischen Schriften (*quae ad rem speculativam spectant* oder die *dissertationes scholasticas*). Bd. I. *Logicalia*, II. *Comment. in libros Physic.* (unecht); *Quaestiones supra libros Arist. de anima*. III. *Tractatus de rerum principio, de primo rerum principio, Theoremata, Collationes etc.* IV. *Expositio in Metaph.*, *Conclusiones metaphysicae*, *Quaestiones supra libros Metaphysicorum*. V. — X. *Distinctiones in quatuor libros sententiarum*, das sogen. *Opus*



Oxoniense. XI. Reportatorum Parisiensium libri quatuor, das sogen. Opus Parisiense, der nach den Vorträgen des Duns Scotus an der Universität zu Paris von Zuhörern niedergeschriebene Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (nach Erdmann's Urtheil in der Darstellungsform unvollkommener, in den Lehrsätzen selbst aber theilweise gereifter, als das Opus Oxoniense). XII. Quaestiones quodlibetales. Separat sind die Quaestiones quodlibetales Venet. 1506, die Quaestiones in Ar. log. 1520 und 1622, super libros de anima 1528 und durch Hugo Cavellus Lugd. 1625, die Distinctiones in quatuor libros sententiarum durch Hugo Cavellus Antv. 1620 edirt worden. Unter den älteren Werken über den Scotismus ist besonders belehrend die Schrift des Johannes de Rada, controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum, in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones ad argumenta Scoti rejiciuntur, Venet. 1599 und Colon. 1620. Aus den Schriften des Duns Scotus hat der Franciscaner Hieronymus de Fortino eine Summa theolog. zusammengestellt; eine Gesamtdarstellung der scotistischen Doctrin hat Fr. Eleuth. Albergoni gegeben: resolutio doctrinae Scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas quas exagitat quaestiones sentiat, breviter ostenditur, Lugd. 1643. In neuerer Zeit hat Baumgarten-Crusius de theologia Scoti, Jen. 1826, geschrieben; sein philosophisches System ist in den bekannten umfassenden Geschichtswerken dargestellt; vgl. auch Erdmann, Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus, in den theol. Studien und Kr., Jahrg. 1863, Heft 3, S. 429—451. (Erdmann erwähnt dort auch, dass der französische Gelehrte Morin eine Monographie über Duns Scotus zu verfassen unternommen habe, ohne zu wissen, ob dieselbe zu Stande gekommen sei.)

In Betreff der wissenschaftlichen Stellung des Duns Scotus kommt in Frage, ob derselbe noch der besonders durch Albertus Magnus und Thomas von Aquino begründeten Blüthezeit der Scholastik oder (wie namentlich Hasse und Erdmann wollen) bereits der Periode der Auflösung zuzurechnen sei. Er würde der letzteren angehören, wenn seine Kritik den Bestand der kirchlichen Lehren selbst bereits angetastet hätte; denn dann fände das wesentlich scholastische Princip: philosophia ancilla theologiae, auf seine Doctrin nicht mehr volle Anwendung. Aber dieser Bruch mit der strengkirchlichen Orthodoxie ist in der That nicht durch ihn, sondern erst durch Wilhelm von Occam, den Erneuerer des Nominalismus, begründet worden, bei Duns Scotus dient die Philosophie der Theologie noch fast durchaus in dem gleichen Sinne, wie bei Thomas, in Bezug auf die specifisch-christlichen Dogmen, und nur der Umfang der theologia naturalis wird von Scotus beschränkt. Dieser huldigt als Philosoph sogar einem strengeren Realismus als Thomas, und hat als Theolog die zwar erst zu unserer Zeit zum Dogma erhobene, aber durchaus dem Geiste des Katholicismus entsprechende Lehre der immaculata conceptio B. Virginis vertheidigt, wogegen Thomas dieselbe noch nicht anerkannt hatte. Das bei Scotus allerdings vorwiegende Kritisiren fremder Ansichten ist doch nicht mit einem die Scholastik auflösenden Reflectiren über die Scholastik gleichzusetzen; denn sein Ziel bleibt immer die kirchliche Lehre; die natürliche Vernunft genügt nicht, weil sie nicht zu dem beseligenden Anschauen Gottes führt. Sein Zweifeln thut dem Glauben keinen Eintrag; er sagt (in sent. III, 22): nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem. Obschon daher die auf die Gültigkeit der Argumente gerichtete skeptische Kritik des Scotus den Bruch vorbereiten konnte und musste und einzelne Aussprüche des Scotus bereits über die principiell von ihm eingehaltene Schranke hinausgehen, so ist doch der Scotismus immer noch denjenigen Systemen zuzurechnen, in welchen die Scholastik culminirt.



Duns Scotus verhält sich zu Thomas von Aquino ähnlich, wie Kant zu Leibnitz. Thomas und Leibnitz sind Dogmatisten; Duns Scotus und Kant sind Kritiker, welche die Argumente für die der natürlichen Theologie angehörenden Sätze (insbesondere für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seelen) mehr oder minder bekämpfen, ohne doch diese Sätze selbst zu bestreiten; beide basiren die Ueberzeugungen, für welche ihnen die theoretische Vernunft keine Beweise mehr liefert, auf den sittlichen Willen, dem sie vor der theoretischen Vernunft den Vorrang zusprechen. Ein durchgängiger Unterschied liegt freilich darin, dass für Duns Scotus die Autorität der katholischen Kirche, für Kant die Autorität des eigenen sittlichen Bewusstseins maassgebend ist, ferner auch darin, dass Kants Kritik eine principielle und universelle, die des Scotus aber eine partielle ist.

In seiner Jugend unter Anderm auch durch mathematische Studien gebildet, wusste Duns Scotus, was beweisen heisst, und konnte daher in den meisten der angeblichen Beweise auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie keine wirklichen Beweise erkennen, während doch die kirchliche Autorität ihm als heilig und unantastbar galt. Das noch friedliche Zusammensein des Bedürfnisses wissenschaftlicher Exactheit mit kirchlich-gläubiger Gesinnung charakterisirt den „Doctor subtilis“. Ihm ist die Logik eine Wissenschaft, gleich wie die Physik, Mathematik und Metaphysik; aber die Theologie, obschon deren Object das höchste ist, vermag er, sofern sie sich nur auf Wahrscheinlichkeitsgründe stützt und viel mehr praktische, als theoretische Bedeutung hat, nicht als eine Wissenschaft anzuerkennen.

Mit Albert und Thomas theilt Duns Scotus die Annahme einer dreifachen Existenz des Allgemeinen, vor den Dingen, als Form im göttlichen Geiste, in den Dingen, als deren Wesen (quidditas), nach den Dingen, als der durch unsern Verstand abstrahirte Begriff. Auch er verwirft den Nominalismus und vindicirt dem Allgemeinen eine auch reale Existenz, weil sonst die begriffliche Erkenntniss ohne reales Object sein würde; er meint, alle Wissenschaft würde sich in blosser Logik auflösen, wenn das Allgemeine, auf welches alle wissenschaftliche Erkenntniss gehe, in blossen Vernunftbegriffen bestehe. Die Realität gilt ihm als an sich gegen die Allgemeinheit und Individualität indifferent, so dass beides gleich sehr ihr angehören kann. Aber Duns Scotus ist mit seinen Vorgängern nicht hinsichtlich des Verhältnisses des Allgemeinen zum Individuellen einverstanden. Er will nicht, dass das Allgemeine mit der Form identificirt und in der Materie das individualisirende Princip gefunden werde; denn das Individuum kann als die ultima realitas aus dem Allgemeinen nur durch den Hinzutritt positiver Bestimmungen hervorgehen, indem nämlich das allgemeine Wesen oder die Washeit (quidditas) durch die individuelle Natur (haecceitas) ergänzt wird. Wie aus animal homo wird, indem zu der Lebendigkeit die specifische Differenz der humanitas hinzutritt, so wird aus homo wiederum Socrates, indem zu dem generischen und specifischen Wesen der individuelle Charakter, die Socratitas, hinzutritt. Daher kann auch das Immaterielle individuell im vollen Sinne sein; die thomistische Ansicht, dass bei dem Engel die Existenz als Species und als Individuum coincidire, also jeder Engel einzig in seiner Art sei, ist verwerflich. Im Einzelobject ist das Allgemeine von dem Individuellen nicht bloss virtualiter, sondern formaliter unterschieden, jedoch auch nicht von demselben wie ein Ding von einem andern Dinge gesondert; Duns Scotus will nicht, dass seine Ansicht mit der platonischen (wie er diese nach Aristoteles auffasst und bekämpft) verwechselt werde (Opus Oxon. II, dist. 3; Report. Paris. I, dist. V, 36; Theorem. 3 u. ö.).

Der allgemeinste aller Begriffe ist nach Duns Scotus der des Ens (de an. qu. 21). Derselbe greift über den Gegensatz der Kategorien hinaus oder ist ein „transscen-



dentaler“ Begriff, denn das Substanzielle ist, aber auch das Accidentelle ist; ebenso über den Gegensatz von Gott und Welt, denn beiden kommt das Praedicat des Seins zu, und zwar nicht bloss aequivoce (nicht durch blosses Homonymie, Gleichheit des Wortes ohne Gleichheit des Sinnes). Doch ist dieser Begriff nicht eigentlich der höchste Gattungsbegriff zu nennen, denn die Gattung setzt Gleichheit der Kategorie voraus, kein Genus kann zugleich Substanzielles und Accidentelles umfassen, also passt der Ausdruck Gattungsbegriff nicht auf den Begriff Ens und überhaupt nicht auf Transscendentalbegriffe. Die übrigen Transscendentalia ausser dem Ens heissen auch bei Duns Scotus *passiones Entis*. Er unterscheidet (in *Metaph. IV*, n. 9) zwei Arten derselben, nämlich die *unicae* und die *disjunctae*. Zu den ersten rechnet er: *unum*, *bonum*, *verum*, zu den anderen: *idem vel diversum*, *contingens vel necessarium*, *actus vel potentia*. Auch der Gegensatz des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen könne als ein transscendenter angesehen werden, sofern er nicht bloss auf die Kategorien der Quantität und Qualität bezogen werde (*Opus Oxon. I. dist. 19, qu. 1*).

Gott ist als *actus purus* schlechthin einfach. Seine Existenz ist uns auch nach Scotus nicht an sich gewiss und nicht a priori, sondern nur a posteriori, d. h. aus seinen Werken, erweisbar. Es muss eine alles Andere überragende letzte Ursache geben, die zugleich letzter Zweck ist, und diese ist Gott. Freilich lässt sich nach Scotus auf diesem Wege, von dem Endlichen aus, nur eine dasselbe bedingende oberste Ursache, nicht eine schlechthin allmächtige Ursache, daher auch nicht eine Schöpfung aus Nichts, streng erweisen (*Opus Oxon. I, dist. 42; Rep. Paris. I, dist. 42; Quodlib. qu. 7*).

Alles, was nicht Gott ist, auch der geschaffene Geist, hat Materie und Form. Freilich ist die Materie, welche der menschlichen Seele und den Engeln anhaftet, von der körperlichen Materie sehr verschieden. Duns Scotus nennt die Materie, sofern sie noch nicht durch die Form determinirt ist, *materia prima*, unterscheidet aber wiederum die *materia primo-prima*, die unmittelbar durch Gott geschaffene und geformte universellste Basis aller endlichen Existenz, die *materia secundo-prima*, das Substrat der *generatio* und *corruptio*, welches durch die zweiten oder geschaffenen wirkenden Wesen (*agentia creata* oder *secundaria*) verändert und umgeformt wird, endlich die *materia tertio-prima*, die Materie, die durch den Künstler oder überhaupt von aussen gestaltet wird, nachdem sie schon eine durch die Natur von innen her producirt Form gewonnen hat, während sie noch nicht determinirt ist in Hinsicht auf die durch den Künstler beabsichtigte Form. Die *materia secundo-prima* ist eine schon durch den Unterschied der Vergänglichkeit von der Unvergänglichkeit bestimmte *materia primo-prima*, und die *materia tertio-prima* eine schon durch die natürliche *generatio* bestimmte *materia secundo-prima*. Es giebt keine Materie ausser der ersten, sondern nur diese selbst in verschiedenartiger Formation: *materia prima est idem cum omni materia particulari*. Duns Scotus erklärt ausdrücklich in dem Satze, dass jede geschaffene Substanz, sie sei geistig oder körperlich, eine Materie habe, sich an Avicbron anzuschliessen (den Albert und Thomas bekämpft hatten): „*ego autem ad positionem Avicembronis redeo*“. (Vgl. Avicbrons vier Arten der Materie bei Munk, *Mél. S. 9 f.*). Wie Avicbron, so betrachtet auch Scotus als das Allgemeinste die schlechthin unbestimmte Materie, die, weil mit keinem Unterschied behaftet, in allen geschaffenen Wesen identisch sei (*quod unica sit materia*), so dass ihm die Welt als ein gigantischer Baum erscheint, dessen Wurzel diese Materie, dessen Zweige die vergänglichen Substanzen, dessen Blätter die veränderlichen Accidentien, dessen Blüthen die vernünftigen Seelen, dessen Frucht die Engel seien, und den Gott gepflanzt habe und pflege



(de rerum princ. qu. VIII). Duns Scotus, der hierarchisch gesinnte Judenfeind, der sogar Gewaltmaassregeln der weltlichen Macht, um die Juden der Kirche zuzuführen, für gerechtfertigt hielt, ahnte freilich nicht, dass Avicembron, auf dessen Lehre er fusst, der Jude Ibn Gebirol sei, dessen Gesänge in der Synagoge in hohem Ansehen standen.

In der Psychologie und Ethik lautet der Fundamentalsatz des Scotus: *voluntas est superior intellectu* (Opus Oxon. II, dist. 42). Der Wille ist der Beweger in dem ganzen Reiche der Seele und alles gehorcht ihm. In der Lehre von den theoretischen Functionen kommt Duns Scotus mit Thomas grösstentheils überein. Auch er bekämpft, und noch schärfer, als sein Vorgänger, die Annahme von angeborenen Erkenntnissen; er giebt solche nicht einmal bei den Engelgeistern zu, denen Thomas von Gott eingestrahle intelligible Formen anerschaffen sein lässt. Der Intellect bildet die allgemeinen Begriffe durch Abstraction aus den Wahrnehmungen. Zwischen dem Object und der Erkenntnisskraft braucht keine Gleichmässigkeit (*aequalitas*), sondern nur eine *proportio motivi ad mobile* zu bestehen. Mit Unrecht lehrt Thomas, dass das Niedere das Höhere nicht zu erkennen vermöge. Bei dem Acte des Wahrnehmens aber erkennt Scotus der Seele nicht eine blosse passive Empfänglichkeit für den äusseren Eindruck, sondern eine active Betheiligung zu. Neben der äusseren Wahrnehmung, die *per speciem impressam* geschieht, erkennt Scotus einen intuitiven Act der Selbstauffassung der Seele an *per speciem expressam, quam reflexione sui ipsius supra se exprimit*; denn durch ihr Wesen allein sei die Seele noch nicht ihrer selbst bewusst, sondern gewinne das Selbstbewusstsein erst dadurch, dass sie aus ihrem Wesen das Bild (die *Species*) ihrer selbst in sich producire (de rerum princ. qu. 15). Aber ganz abweichend von der thomistischen Ansicht ist die Lehre des Scotus vom Willen. Thomas ist Determinist, Scotus Indeterminist; Thomas lehrt die Prädestination im strengen augustinischen Sinne, Scotus einen dem pelagianischen sich annähernden Synergismus. Nach Thomas gebietet Gott das Gute darum, weil es gut ist, nach Scotus ist das Gute darum gut, weil Gott es gebietet. Das Verhältniss zwischen unserm Verstand und Willen ist das Nachbild des eminenter in Gott vorhandenen Verhältnisses zwischen Verstand und Willen, wie *memoria* und *voluntas* in uns das Nachbild des Sohnes und des heiligen Geistes. Schöpfung, Menschwerdung, Annahme des Verdienstes Christi als Sühne für unsere Schuld beruhen auf dem durch keine Vernunftnothwendigkeit bedingten freien Willen Gottes. Er konnte die Welt ungeschaffen lassen; er konnte, falls er wollte, sich statt mit einem Menschen, mit jedem beliebigen Geschöpfe vereinigen; das Leiden, das Christus als Mensch getragen hat, ist nicht an sich mit Nothwendigkeit, sondern (nach der scotistischen „Acceptationstheorie“) darum, weil Gott es dafür annimmt und gelten lässt, das dem Gläubigen zu Gute kommende Aequivalent für die von uns verschuldete Strafe. So löst sich der von Scotus bei Gott und dem Menschen dem Willen zugesprochene Vorrang vor der Vernunft thatsächlich in die Allgewalt der göttlichen Willkür auf.

Unter den Schülern des Duns Scotus sind Antonius Andreae, der „Doctor dulcifluus“, gest. gegen 1320, der „Magister abstractionum“ oder „Doctor illuminatus“, Franciscus de Mayronis, gest. 1325 (seine Schriften wurden gedruckt zu Venedig 1520), der 1315 das Reglement der Disputationen in der Sorbonne (*actus Sorbonici*) promulgiren liess, wonach der Vertheidiger einer Thesis von sechs Uhr Morgens bis sechs Uhr Abends auf alle Einwürfe, die ihm gemacht wurden, antworten musste, ferner der „Doctor planus et perspicuus“ Walter Burleigh (Bur-laens), der realistische Bekämpfer des Occam, gest. nach 1337, und Andere berühmt.



§ 15. Unter den Zeitgenossen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus sind besonders folgende von philosophischer Bedeutung. Heinrich Goethals (aus Muda bei Gent, daher Henricus Gandavensis), geb. um 1217, gest. 1293, vertheidigt gegen den Aristotelismus des Albert und Thomas eine dem augustinischen Platonismus sich enger anschliessende Lehrweise. Richard von Middleton (Ricardus de Mediavilla), gest. 1300, ein Franciscaner, näherte sich der thomistischen Lehrweise an. Petrus Hispanus aus Lissabon, gest. 1277 als Papst Johann XXI., ist durch seine aus der Synopsis des Michael Psellus übertragenen *Summulae logicales* auf den Schulbetrieb der Logik von beträchtlichem Einfluss geworden. Roger Baco, geb. zu Ilchester 1214, gest. 1294, ward durch seine *Richtung auf Naturforschung* ein Vorläufer des Baco von Verulam. Raymundus Lullus, geb. 1234 auf der Insel Majorca, gest. 1315, fand für seine phantastische Theorie der Combination von Begriffen zum Behuf der Bekehrung der Ungläubigen und der Reformation der Wissenschaften eine Zahl von Anhängern (Lullisten) in jener Zeit, da bereits das Unbefriedigende der Scholastik und ein unbestimmter Drang nach Neuem abenteuerliche Versuche begünstigte.

Henrici Gandavensis *Quodlibeta theologica*, Par. 1518 u. ö.; *Summa theologiae* ib. 1520, Ferrar. 1646.

Ricardi de Mediavilla *comm. in quatuor libr. Sentent. Ven.* 1489 und 1509, Bresc. 1591; *Quodlibeta*, Ven. 1507 und 1509, Par. 1510 und 1529.

Petri Hispaniensis *Summulae logicales*, Colon. 1487 u. ö.

R. Baconis *opus majus ad Clementem IV.* ed. Sam. Jebb, Lond. 1733; Venet. 1750. *Ejusdem epist. de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae*, Par. 1542. Von einem durch Baco selbst veranstalteten Auszug aus dem *Opus majus*, dem *Opus minus*, hat Cousin Fragmente, und die dritte Bearbeitung, das *Opus tertium*, hat derselbe vollständig aufgefunden.

Raimundi Lulli *opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent*, Argentor. 1598 u. ö. *Opera omnia* ed. Salzinger, Mogunt. 1721—42. Vgl. Jo. Henr. Altstädtii *clavis artis Lullianae et verae logicae*. Argentor. 1609; Perroquet, *vie de R. Lulle*, à Vendome 1667. Ueber R. L. handelt Helfferich, Berlin 1858.

Heinrich von Gent, „doctor solemnus“ genannt, erkannte, indem er an der platonisch-augustinischen Lehrweise festhielt, wonach die Idee auf das Allgemeine geht, in dem göttlichen Geiste nur Ideen der Genera und Species, nicht der Individuen an. Im Gegensatz zu Thomas von Aquino, der auch eine „*idea hujus creaturae*“ in Gott setzt, lehrte er: „*individua proprias ideas in Deo non habent*“; die göttliche Erkenntniss der Individuen ist in der Erkenntniss ihrer Gattungen bereits enthalten. Die Materie der sinnlichen Objecte will Heinrich von Gent nicht als etwas Nichtreales und bloss Potentielles bezeichnet wissen; sie gilt ihm als wirkliches, zur Aufnahme der Formen fähiges Substrat.

Richard von Middleton bekämpft die Meinung, dass das Allgemeine actuell in den Individuen existire.



Petrus Hispanus hat nach dem Vorgange des Wilhelm Shyreswood und des Lambert von Auxerre die griechische Schullogik durch Uebersetzung der *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* des Psellus dem lateinischen Abendlande zugänglich gemacht. Vgl. Prantl, *Gesch. der Log.* II., S. 264 ff., 287 ff.

Roger Baco, zu Oxford und Paris gebildet, dann als Franciscanermönch lebend, zog das Studium der Natur der Vertiefung in scholastische Subtilitäten vor. Mathematik, Mechanik, Astronomie, Optik und Chemie studirte er theils aus griechischen, arabischen und hebräischen Werken, theils mittelst eigener Naturbeobachtung. Papst Clemens IV. war sein Gönner; nach dessen Tode aber musste er seine Opposition gegen den Geist seiner Zeit durch langjährige Haft büssen. Es gelang ihm nicht, das Interesse seiner Zeitgenossen von der Metaphysik abzulenken und der Physik und Sprachkunde zuzuwenden.

Raimundus Lullus (oder Lullius) fand für seine ruhmredig ausgepriesene Phantasterei eine nicht geringe Zahl von gläubigen Anhängern. Er stellt zum Behuf der Erfindungskunst in verschiedene Kreise theils formale, theils materiale Begriffe so zusammen, dass sich die sämtlichen möglichen Combinationen mechanisch mit Leichtigkeit vollziehen lassen, wo dann Sinn und Unsinn in bunter Zusammenwürfelung erscheinen. Auch die kabbalistische Geheimlehre hat Raimundus Lullus bereits gekannt und für seine beabsichtigte Wissenschaftsverbesserung auszubenten gesucht.

§. 16. Nach dem Vorgange des Franciscaners Petrus Aureolus, gest. 1321, und des Dominicaners Wilhelm Durand von St. Pourçain, gest. 1332, erneuerte der Franciscaner Wilhelm von Occam, gest. 7. April 1347, den Nominalismus und begründete hierdurch eine philosophische Richtung, die, an sich gegen die kirchliche Lehre indifferent, derselben sich unterwarf, aber wenigstens in materialem Betracht nicht positive Dienste leistete. Occam verengt nicht bloss, wie Scotus, den von Thomas angenommenen Kreis der durch die blosse Vernunft erweisbaren theologischen Sätze, sondern erkennt einen solchen überhaupt nicht an; auch das Dasein und die Einheit Gottes wird ihm zum blossen Glaubensartikel. Die Kritik gewinnt selbstständige Bedeutung. Der Nominalismus des Occam ist mehr noch eine Polemik gegen den Realismus, als eine durchgeführte positive Doctrin. Indem nur das Einzelne als real anerkannt wird und das Allgemeine als blosser Begriff des denkenden Geistes erscheint, so fällt auf die das Einzelne erfassende äussere und innere Wahrnehmung das Hauptgewicht, wodurch der scholastischen Abstraction eine Schranke gesetzt und eine inductive Erfassung der äusseren Natur und der psychischen Erscheinungen angebahnt werden musste. In diesem Sinne eröffnet Occam die Periode der Auflösung der Scholastik, durch welche das Aufkommen einer neuen philosophischen Forschungsrichtung bedingt ist.

Petri Aureoli Verberii archiepisc. Aquensis commentar. in quatuor libros sententiarum, Romae 1596 — 1605.



Durandi de St. Porciano comm. in magistr. sentent., Par. 1508, Lugd. 1568. Guil. Occam, Quodlibeta septem, Par. 1487, Argent. 1491; Summa totius logicae, Par. 1488, Venet. 1591, Oxon. 1675; Quaestiones in libros Physicorum, Argent. 1491, 1506; Quaestiones et decisiones in quatuor libros sententiarum, Lugduni 1495 u. ö.; Centilogium theologicum ibid. 1496; Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii praedicabilia et Arist. praedicamenta, Bononiae 1496. Durch Melchior Goldast ist seine Disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa in der Monarchia, t. I., p. 13 sqq. und durch Ed. Brown sein Defensorium gegen Johann XXII. im Anhang zum Fascic. rerum expetendarum et fugiendarum, p. 436 sqq. veröffentlicht worden. Vgl. über ihn Rettberg, Occam und Luther, in den Stud. u. Kr., Jahrg. 1839.

Pierre Auriol (Petrus Aureolus), geboren zu Verberie-sur-Oise, „Doctor abundans“ oder „Doctor facundus“ genannt, bekennt sich zu einem die reale Existenz der Genera und Species ausschliessenden Conceptualismus. In l. pr. Sent. dist. 23, art. 2: manifestum est quod ratio hominis et animalis prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum nec est aliud nisi conceptus; — non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali. Er hat bereits das Princip aufgestellt (in Sent. II., dist. 12, qu. 1): non est philosophicum, pluralitatem rerum ponere sine causa; frustra enim fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Aus diesem Princip zieht er den Schluss, dass wir die Dinge selbst ohne Vermittlung durch „formae speculares“ anschauen (ibid.): unde patet, quomodo res ipsae conspiciuntur in mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia objectiva.

Durand de St. Pourçain (Durandus de St. Porciano), der schon oben (S. 97) unter den Thomisten erwähnt wurde, Lehrer zu Paris seit 1313, einige Zeit darauf nach Rom berufen, seit 1318 Bischof von Puy-en-Velay, gest. 1332, hat in Paris wahrscheinlich schon früher gelehrt, als der um 1320 dort in Ansehen stehende Occam, so dass seine Bekämpfung thomistischer Ansichten, denen er anfangs zugethan war, wohl nicht (mit Rousselot, dessen Ansicht Hauréau, ph. sc. II., S. 410 ff. widerlegt) aus einem Einfluss, den Occam auf ihn geübt hätte, abgeleitet werden darf. Er lehrt: die allgemeine und die individuelle Natur bilden zusammen ein und dasselbe Object und unterscheiden sich nur nach der Art unserer Auffassung: die Gattung und Art bezeichnet nämlich auf eine unbestimmte Weise das, was das Individuum auf bestimmte Weise darstellt (so dass die Lehre des Leibnitzianers Wolff, das Individuum sei im Unterschiede von dem durch Abstraction gewonnenen Gattungs- und Artbegriff das omnimode determinatum, bereits hier auftritt). Universale est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis singularis terminatur ad singulare. — Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui. — Nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae et quidditatis. Es existiren nur Individuen; Sokrates ist ein Individuum durch seine Existenz selbst (in l. II. sent., dist. 3). Die Abstraction des Universellen von dem Einzelnen ist nicht die Operation eines intellectus agens, wie Averroes irrthümlich annahm, sondern des nämlichen Vermögens, welches afficirt wird. Ebenso wenig aber präexistirt das Universelle der intellectio oder operatio intelligendi, sondern wird erst durch diese gebildet, indem die Sache in unserer Betrachtung von den individualisirenden Umständen abgetrennt wird. In l. I. sent. dist. 3, qu. 5: universale non est primum objectum intellectus nec praexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantes.



Wilhelm, geboren zu Occam in der Grafschaft Surrey in England, Franciscaner und zu Paris Schüler des Duns Scotus, trat in dem Kampfe der Hierarchie mit der Staatsgewalt auf die Seite der letzteren; vom Papste verfolgt, floh er zu Ludwig von Baiern, der ihn schützte; sein Verhältniss zu diesem Fürsten bezeichnet sein Ausspruch: *tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*. Als Erneuerer des Nominalismus führt er bei den späteren Nominalisten den Ehrentitel „*venereabilis inceptor*.“

Wilhelm von Occam gründet seine Verwerfung des Realismus auf den Satz: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Er bekämpft die Realisirung und Hypostasirung der Abstractionen. *Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur*. Daraus, dass wir mittelst allgemeiner Begriffe erkennen, folgt nicht, dass das Allgemeine als solches Realität habe; es genügt, dass die Individuen realiter existiren, welche bei der Urtheilsbildung gemeinschaftlich durch den nämlichen Begriff bezeichnet oder vertreten werden. *Scientia est de rebus singularibus, quod pro ipsis singularibus termini supponunt*. (Die *termini* sind die *ὁροι* des Aristoteles. Die Nominalisten wurden hiernach auch Terministen genannt.) Die Annahme der realen Existenz des Allgemeinen ausser der Seele führt in jeder Form, in der sie auftreten mag, auf Absurditäten. Schreibt man platonisirend dem Allgemeinen eine selbstständige Existenz zu, so macht man es zu einem Einzelwesen; lässt man es in den einzelnen Dingen existiren, so dass es in der Wirklichkeit auch ohne unser Denken von dem Individuellen unterschieden sei, so wird das Allgemeine nach der Zahl der Individuen vervielfacht, folglich dasselbe individualisirt; ein „formaler“ Unterschied aber, der in der Sache als solcher liegen soll, müsste ein realer sein, ist also nicht anzunehmen; lässt man dagegen das Allgemeine so im Einzelnen sein, dass erst unser Intellect durch die Abstraction es absondere, so existirt es in ihnen nicht als Allgemeines, denn unsere Betrachtung gestaltet nicht das äussere Object, sondern erzeugt nur den Begriff in uns. Demgemäss existirt das Allgemeine nicht in den Dingen, sondern in dem denkenden Geiste als *conceptus mentis, significans univoce plura singularia*, und auch in dem Geiste nicht substantiell (subjective), sondern als Vorstellung (objective), ausser demselben aber nur als das Wort oder überhaupt als jegliches Zeichen, welches conventionell mehrere Objecte repräsentirt. Jedes Ding ist als solches individuell: *quaelibet res eo ipso quod est, est haec res*. Die Ursache des Dinges ist eben damit zugleich auch die Ursache seiner individuellen Existenz. Die Abstraction, durch welche das Allgemeine in unserm Geiste gebildet wird, setzt keine Activität des Verstandes oder Willens voraus, sondern ist ein von selbst erfolgender zweiter Act, der sich an den ersten Act, d. h. an die Wahrnehmung oder an das davon zurückgebliebene Gedächtnissbild (*habitus derelictus ex primo actu*) naturgemäss anschliesst, sobald zwei oder mehrere gleichartige Vorstellungen vorhanden sind (in sent. I., dist. 2; Summa tot. log. c. 16).

Wie die Vorstellungen in uns, so sind auch die Ideen in Gott nicht substantiell (subjective), nicht als Theile seines Wesens, sondern nur als die Kenntniss, die Gott von den Dingen hat, und zwar von den einzelnen Dingen, weil diese allein realiter existiren (*ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia*), wenn anders es uns überhaupt erlaubt ist, das göttliche Wissen nach der Analogie des unserigen uns vorzustellen (in sent. I., dist. 35 sq.).

Weil nur Individuelles Existenz hat, so ist die Intuition die natürliche Form unseres Erkennens. In sentent. I., dist. 3, qu. 2: *nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive*. Unter der intuitiven Erkenntniss versteht Occam eine



solche, kraft deren gewusst werden könne, ob die Sache sei oder nicht; das Urtheil selbst werde dann durch den Intellect vollzogen. Der *actus judicativus* setzt den *actus apprehensivus* voraus. Die abstractive Erkenntniss dagegen begründet kein Urtheil über das Dasein oder Nichtsein. Aber nicht durch die Sinne wird die sicherste Erkenntniss gewonnen; wir erhalten durch sie nur Zeichen der Dinge, die mit diesen zwar von Natur verknüpft, aber nicht nothwendig ihnen ähnlich sind, so wie etwa auch der Rauch ein natürliches Zeichen des Feuers ist; bei dem Urtheil über die Existenz äusserer Objecte ist Täuschung möglich. Sicherer, als alle Sinneswahrnehmung, ist die intuitive Erkenntniss des Intellects von unseren eigenen inneren Zuständen. *Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intellectibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt* (in I. sent. prol. qu. 1). Aber auch nur die Zustände, nicht das Wesen der Seele wird auf diesem Wege erkannt. Ob die Empfindungen und Gefühle, die Denk- und Willensacte von einer immateriellen Form herrühren oder nicht, erfahren wir nicht, und auch die Beweise für solche Annahmen sind unsicher (Quodl. I, qu. 10).

Aber Occam beschränkt doch keineswegs das Wissen auf die intuitive Erkenntniss; er erklärt vielmehr die Wissenschaft für die evidente Erkenntniss des nothwendig Wahren, die durch Anwendung des syllogistischen Denkens erzeugt werden kann (ib. qu. 2). Die Grundsätze werden aus der Erfahrung durch Induction gewonnen. Freilich hat Occam die Möglichkeit, auf Grund der Erfahrung ein apodiktisches Wissen zu gewinnen (die in der gesetzmässigen Ordnung der Realität selbst liegt, welche durch ein den logischen Normen unterworfenen Wahrnehmen und Denken in unser Bewusstsein aufgenommen wird), nicht aufgezeigt und von seinem Standpunkte aus nicht aufzeigen können, so dass er nicht gegen den (eben so plausibeln, wie falschen) Einwurf der subjectivistischen Aprioristen geschützt ist (den in neuerer Zeit z. B. der Kantianer Tennemann gegen seine Doctrin erhebt), die Principien, worauf die Verallgemeinerung der Erfahrungen beruhe, könnten nicht selbst aus der Erfahrung geschöpft sein.

Zu einer rationalen Theologie konnten Occams Principien nicht führen; alle Erkenntniss, die den Erfahrungskreis überschreitet, bleibt dem blossen Glauben anheimgegeben. Dass die Reihe endlicher Ursachen nicht eine unendliche Zahl von Gliedern haben könne, sondern Gott als erste Ursache voraussetze, ist nicht streng erweisbar, eine Mehrheit von Welten mit verschiedenen Urhebern ist denkbar; das vollkommenste Wesen braucht nicht nothwendig unendlich zu sein etc.; doch findet Occam das Dasein Gottes allerdings auch aus Vernunftgründen wahrscheinlich (Centil. theol. concl. 1 ff.). Die sittlichen Vorschriften gelten Occam (der hierin mit Scotus übereinstimmt) nicht als an sich nothwendig; es wäre denkbar, dass Gott durch einen andern Willen Anderes als gerecht und gut sanctionirt hätte. Auch unser Wille ist nicht dem Verstand unterworfen. Dass die Trinitätslehre, indem sie das Eine göttliche Wesen ganz in jeder der drei göttlichen Personen sein lässt, den Realismus involvire, erkennt Occam ausdrücklich an (in sent. I, dist. 2, qu. 4); aber er bescheidet sich, dass auf diesem Gebiete nur die Autorität der Bibel und der kirchlichen Tradition, nicht die Grundsätze der Erfahrungswissenschaft gelten dürfen. Der Wille, das Unbeweisbare zu glauben, ist verdienstlich.

Bei Occam und seinen Nachfolgern tritt an die Stelle des scholastischen Axioms der Vernunftgemässheit des Glaubens das (früher nur sporadisch, z. B. bei Simon



von Tournay um 1200 und bei Averroisten hervorgetretene) Bewusstsein der Discrepanz, welches bei einem Theile der Philosophirenden zu der Voraussetzung zweier einander widerstreitender Wahrheiten geführt hat unter verhüllter, mit dem Scheine der Unterwerfung unter die Kirche umkleideter Parteinahme für die philosophische Wahrheit, bei Mystikern und Reformatoren aber die Verwerfung der Schulvernunft zu Gunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens zur Folge hatte.

§ 17. Unter den Scholastikern der späteren Zeit, da mehr und mehr der erneute Nominalismus die Herrschaft gewann, sind die namhaftesten: Johann Buridan, Rector der Universität zu Paris 1327, gest. nach 1350, durch seine Untersuchungen über die Willensfreiheit und durch seine logische Lehrschrift von Bedeutung; Peter von Ailly, geb. 1350, gest. 1425, der die kirchliche Lehre vertheidigende, jedoch der Bibel vor der Tradition und dem Concil vor dem Papste den Vorrang zuerkennende Nominalist, der in der Philosophie zwischen dem Skepticismus und Dogmatismus einen Mittelweg halten will; Raymund von Sabunde, ein spanischer Arzt und Theolog, der (um 1434—36 oder vielleicht schon früher) in einer rationellen, jedoch dem Mysticismus sich annähernden Weise die Harmonie zwischen dem Buche der Natur und der Bibel darzuthun sucht; endlich Gabriel Biel, gest. 1495, der Occamist, der nicht durch Fortbildung des philosophischen Gedankens, sondern nur durch treue und klare Darstellung der nominalistischen Doctrin sich verdient gemacht hat. Die Mystiker (von denen d'Ailly's Schüler und Freund Johannes Gerson, geb. 1363, gest. 1429, dem Scholasticismus näher steht) gehören als die Antagonisten der Philosophen nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Religionsgeschichte an.

Joh. Buridan, *summa de dialectica*, Par. 1487, *compendium logicae*, Venet. 1489, *quaestiones in octo libros phys.*, de anima, *parva naturalia*, Par. 1516, in *Arist. Metaph.*, Par. 1518, *quaestiones in decem libros ethic.*, Par. 1489 und Oxf. 1637, in *polit. Arist.* Par. 1500 und Oxf. 1640.

Petri de Alliaco *quaestiones super quatuor libros sentent.*, Argent. 1490. *Tractatus et sermones*, ib. 1490.

Bielii *collectorium ex Occamo super quatuor libr. sent.*, Tubing. 1495.

Die Schriften deutscher Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts sind in neuerer Zeit namentlich durch F. Pfeiffer, Leipz. 1845 ff. herausgegeben worden; über die deutsche Mystik im Predigerorden von 1250—1350 handelt C. Greith, Freiburg 1861. Ueber den Dominicaner Eckhart, den Erneuerer des areopagitischen Mysticismus, gest. 1328, handelt (ausser Pfeiffer in Bd. II, Leipz. 1858) insbesondere Joseph Bach, *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation*, Wien 1864. Vgl. oben S. 34 u. 79.

Gersonis *opera* Colon. 1483, Argentor. 1488, Par. 1521, Par. 1606, Antv. 1706. Ueber ihn handeln u. A. Engelhardt, *de Gersonio mystico*, Erl. 1823, Lecuy, *vie de G.*, Par. 1835, Jourdain, Par. 1838, C. Schmidt, Strassb. 1839, Mettenleiter, Augsb. 1857, und J. B. Schwab, Würzb. 1859.



Raymundi liber naturae sive creaturarum (theologia naturalis), schon vor 1488 zwei oder drei Mal gedruckt, dann Strassburg 1496, Lyon 1507, Paris 1509 u. ö., neuerdings Sulzbach 1852; vgl. Montaigne, *essais*, II, 12. Ueber ihn handeln u. A. Fr. Holberg, *de theol. nat. R. de S.*, Halis 1843, Matzke, *die natürliche Theologie des R. v. S.*, Breslau 1846, M. Huttler, *die Religionsphilosophie des R. v. S.*, Augsb. 1851, C. C. L. Kleiber, *de R. vita et scriptis*, Berol. 1856, Fr. Nitzsch, *quaestiones Raimundanae*, in *Niedners Zeitschr. f. hist. Theol.*, Jahrg. 1859, Heft 3, S. 393—435, C. Schaarschmidt in *Herzogs theol. Realenc.* Bd. XII, 1860, S. 571—577.

Johann Buridan, ein Schüler Occams, hat nur die logischen, metaphysischen und ethischen, nicht die spezifisch-theologischen Probleme erörtert. In seiner Logik sucht er besonders die Auffindung des Mittelbegriffs zu lehren, gleichsam der Brücke zwischen den termini extremi, und da nach Arist. *Anal. post.* I, 34 in der raschen Auffindung des Mittelbegriffs der Scharfsinn sich bekundet, so nannte man jene Anleitung, die auch den Stumpferen zu Gute kommen mochte, *pons asinorum* (nach Santacrucius, *dial. ad mentem Scoti* I, 3, 11, bei Tennemann, *Gesch. der Phil.* VIII, S. 916). Für unentscheidbar erklärte Buridan (in *Eth. Nic.* III, qu. 1 sqq.) die Frage, ob der Wille sich unter gleichen Umständen beliebig für oder gegen das Nämliche entscheiden könne, die (indeterministische) Bejahung widerstreite dem Grundsatz, dass bei der Setzung aller zu einer Sache (z. B. zu der Entscheidung für das Proponirte) erforderlichen Bedingungen auch die Sache selbst (z. B. eben diese Entscheidung) erfolgen müsse, und einerlei Bedingungen nicht zweierlei Folgen zulassen; die (deterministische) Verneinung aber widerstreite dem sittlichen Bewusstsein der Verantwortlichkeit. (Hierbei wird freilich übersehen, dass eben die Beschaffenheit des Willens selbst, aus der die Art der Entscheidung herfließt, der Gegenstand des sittlichen Urtheils ist, und dass nur eine fremde Causalität, eine den Willen hemmende Nothwendigkeit, sei dieselbe ein äusserer oder ein psychischer Zwang, nicht aber die in ihm selbst gegründete Causalität, die in seinem eigenen Wesen liegende innere Nothwendigkeit die Willensfreiheit aufhebt.) Der vielgenannte „Esel des Buridan“, der zwischen zwei gleich starken Bündeln Heu oder zwischen Futter und Wasser, gleich stark nach beiden Seiten hingezogen, unbeweglich steht, ist in seinen Schriften nicht aufgefunden worden und mag ein gegnerisches Argument sein.

Peter von Ailly begründet in seinem Commentar zu den Sentenzen (I, 1, 1) bei der Erörterung der Präliminarfragen über die Möglichkeit der Erkenntniss den Satz (des Occam), die Selbsterkenntniss sei sicherer, als die Wahrnehmung von äusseren Objecten. Ich kann mich nicht darüber täuschen, dass ich bin; die Annahme der Existenz äusserer Objecte aber könnte ein Irrthum sein, denn die Empfindungen, auf Grund deren ich diese Annahme mache, könnten durch Gottes Allmacht eben so in mir auch ohne äussere Objecte sein; Gott könnte sie mir lassen, auch wenn er die Objecte vernichtete. Doch baut Peter d'Ailly auf die Voraussetzung des gewöhnlichen Naturlaufs und des unveränderten göttlichen Einflusses die subjectiv genügende Ueberzeugung von der Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge. Auch erkennt er die wissenschaftliche Gewissheit an, die durch das Schliessen gewonnen werde, welches den Satz des Widerspruchs zur Voraussetzung habe; wer diese Gewissheit aufheben wolle, den widerlege der Bestand der Mathematik. Von den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes urtheilt Ailly, wie Occam, dass sie nicht stringent seien, jedoch eine Wahrscheinlichkeit begründen.

Unter den späteren Nominalisten haben sich mehr oder weniger hervorgethan: Robert Holcot, gest. 1349, der bereits die philosophische Wahrheit von der theologischen in dem Sinne sonderte, dass aus den philosophischen Prämissen die reine,



durch keinen Seitenblick auf das theologische Dogma getrübt Consequenz gezogen werden dürfe und müsse; Gregor von Rimini, gest. 1358, der als General des Augustinerordens einflussreich war; die Mathematiker Richard Suinshead oder Suisset um 1350 und Heinrich von Hessen, gest. 1397; Johann von Mercuria, der aus dem Determinismus die (vermeintliche) Consequenz zog, dass der nicht sündige, der einer unwiderstehlichen Versuchung unterliege, und dass auch die Sünde als von Gott gewollt mehr gut als böse sei, welche Sätze von der Universität zu Paris 1347 verworfen wurden; Nicolaus von Autricuria, der 1348 zum Widerruf seiner Angriffe auf Aristoteles, seiner auf den Nominalismus gegründeten skeptischen Thesen und seiner Annahme der Ewigkeit der Welt genöthigt wurde; endlich auch Gabriel Biel, der Occams Lehren übersichtlich darstellte, der sogenannte „letzte Scholastiker“, dessen nominalistische Doctrin auch auf Luther und Melanchthon einen nicht unbeträchtlichen Einfluss geübt hat.

Vereinzelt blieb zu jener Zeit der Versuch des Raymund von Sabunde, die Lehren des Christenthums aus der Offenbarung Gottes in der Natur zu erweisen. Von der Betrachtung der vier Stufen: blosses Sein, Leben, Empfinden, Vernunft, ausgehend, wobei dem Raymund mit den Nominalisten die Selbsterkenntniss als die gewisseste gilt, erweist derselbe durch ontologische, physiko-teleologische und moralische (auf das Vergeltungsprincip gegründete) Argumentation das Dasein und die Dreieinigkeit Gottes und die Pflicht der dankbaren Liebe zu Gott, der uns zuerst geliebt hat. Das Werk gipfelt in dem mystischen Gedanken einer Liebe zu Gott, welche das Liebende in das Wesen des Geliebten zu verwandeln vermöge.

Da die nominalistische Philosophie in der Mehrzahl ihrer Vertreter der Theologie zwar nicht feindlich entgegentrat, aber auch keine positiven Dienste leistete, sondern sich gegen sie fast indifferent verhielt, so war ein entsprechendes Verhalten der Theologen gegen die Philosophie die naturgemässe Folge. Gerson (Johann Charlier aus Gerson), der Mystiker, selbst dem Nominalismus zugethan, und ein „concordare theologiam mysticam cum nostra scholastica“ erstrebend, mahnt, sich nur mässig mit weltlicher Wissenschaft und Philosophie zu befassen; die Wahrheit sei nur durch die Offenbarung zu erkennen. Sicherer, als alle menschliche Forschung, führt Busse und Glaube zur Einsicht. Weder Plato, noch Aristoteles ist der rechte Führer zum Heil. Besser, als alle Vernunftserkenntniss, ist die Befolgung der göttlichen Mahnung: Poenitemini et credite Evangelio! In das gleiche Verhältniss trat der ältere Protestantismus zur Philosophie.



## Berichtigungen und Zusätze zu der Darstellung der patristischen Philosophie.

- S. 3, Z. 6 v. o. f. h.: des Gesetzes.
- S. 4, Z. 11 v. u. l.: als ein diese Dogmen begründendes und bei der Fortbildung derselben mitwirkendes Denken. Ebd. Z. 5 v. u. f. h.: Bunsen, *Analecta Ante-Nicaena*, 3 Bde, London 1854.
- S. 6, Z. 13 v. u. f. h.: vgl. Jes. LVIII, 7. Ebd. Z. 10 v. u. l.: Marc. XII, 28 ff.
- S. 12, Z. 13 v. u. st. vierzehnte l. fünfzehnte. Ebd. Z. 10 v. u. st. fünfzehnte l. sechzehnte. (Ebenso ist S. 100, Z. 2 v. o. 15 st. 14 zu lesen.)
- S. 24, Z. 22 v. u. f. h.: Jakob Bernays hat in Bunsen's *Analecta Ante-Nic.* vol. I, p. 205—278 die Clementinischen Auszüge aus dem Valentinianer Theodotus bearbeitet.
- S. 28, Z. 8 v. o. f. h.: vgl. Joh. Nep. Gruber's Inaug.-Abh. über die Ophiten, Würzburg 1864. Ebd. Z. 18 v. u. f. h.: vgl. Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik, nebst einem Anhang (S. 287—299) über das gnostische System des Basilides, Jena 1857, und Artikel von Hilgenfeld, Lipsius u. A. in der von Hilgenfeld herausgegebenen Zeitschrift für hist. Theologie.
- S. 32, Z. 17 v. o. f. h.: A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863 und A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipz. 1864.
- S. 33, Z. 23 v. o. f. h.: H. Wauberl de Puiseau, de Christologie van Just. M., Leiden 1864.
- S. 34, Z. 14 v. o. l.: die rasche Honorarforderung. Ebd. Z. 15 l.: unwürdig.
- S. 52, Z. 8 v. o. l.: Bostreno.
- S. 69, Z. 2 v. o. st. Nazianz l. Nyssa. Ebd. Z. 12 v. o. noch: Dogmen f. h.: (mit wenigen Ausnahmen).
- S. 88, Z. 2 v. o. st. Schrift l. Schriften. Ebd. Z. 10 v. o. st. Nother l. Notker. Ebd. Z. 30 v. o. f. h.: Isidori Hispalensis *Etymologiarum* l. XX ed. E. V. Otto, Lps. 1833; ej. de nat. rerum lib. rec. Gust. Bekker, Berol. 1857. Ebd. Z. 32 v. o. f. h.: A. Giles, the compl. works of venerable Beda, XII voll., Lond. 1843—44.



## Berichtigungen und Zusätze zu der Darstellung der scholastischen Philosophie.

---

- S. 2, Z. 11 v. o. f. h.: Alb. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, 1. Band, Mainz 1864.
- S. 15, Z. 16 v. o. st. 1818 l. 1844.
- S. 22, Z. 26 v. o. st.: nach anderer Lesart l.: nach besserer Lesart (denn dem Abälard'schen Argumente konnte Wilhelm von Champeaux nur dadurch ausweichen, dass er statt der numerischen Einheit die unterschiedslose Mehrfachheit der Existenz des allgemeinen Wesens annahm).
- S. 34, Z. 10 v. o. f. h.: Hauréau, Hugues de St. Victor, nouvel examen de ses oeuvres avec deux opuscles inédits, Paris 1860.
- S. 46, Z. 16 v. u. l.: um 1206. Ebd. Z. 14 v. u. l.: auf der Synode zu Paris 1209 und auf dem von Innocenz III. berufenen Lateranconcil 1215.
- S. 48, Z. 8 v. o. l.: aristotelische.
- S. 50, Z. 9 v. u. f. h.: Mohammed al Schahrestani (gest. 1153), Geschichte der religiösen und philos. Secten bei den Arabern, arabisch edirt von W. Cureton, London 1842—46, in's Deutsche übersetzt von Haarbrücker, Halle 1850—51.
- S. 79, Z. 18 v. u. f. h.: das speculum morale ist von Späteren beigefügt worden.
- S. 88, Z. 1 v. o. f. h.: Montet, mémoire sur Thomas d'Aquin, in den Abh. der Acad. des sciences morales, t. II, 1847, S. 511—611. Die Zeitschrift: „der Katholik“ giebt (Jahrg. 1859, S. 672 und 1025; 1860, S. 15 etc.) von ihrem Standpuncte aus eine Kritik der neueren Litteratur über Thomas von Aquino.







## Berichtigungen und Zusätze zu der Darstellung der scholastischen Philosophie.

---

- S. 2, Z. 11 v. o. f. h.: Alb. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, 1. Band, Mainz 1864.
- S. 15, Z. 16 v. o. st. 1818 l. 1844.
- S. 22, Z. 26 v. o. st.: nach anderer Lesart l.: nach besserer Lesart (denn dem Abälard'schen Argumente konnte Wilhelm von Champeaux nur dadurch ausweichen, dass er statt der numerischen Einheit die unterschiedslose Mehrfachheit der Existenz des allgemeinen Wesens annahm).
- S. 34, Z. 10 v. o. f. h.: Hauréau, Hugues de St. Victor, nouvel examen de ses oeuvres avec deux opuscules inédits, Paris 1860.
- S. 46, Z. 16 v. u. l.: um 1206. Ebd. Z. 14 v. u. l.: auf der Synode zu Paris 1209 und auf dem von Innocenz III. berufenen Lateranconcil 1215.
- S. 48, Z. 8 v. o. l.: aristotelische.
- S. 50, Z. 9 v. u. f. h.: Mohammed al Schahrestani (gest. 1153), Geschichte der religiösen und philos. Secten bei den Arabern, arabisch edirt von W. Cureton, London 1842—46, in's Deutsche übersetzt von Haarbrücker, Halle 1850—51.
- S. 79, Z. 18 v. u. f. h.: das speculum morale ist von Späteren beigelegt worden.
- S. 88, Z. 1 v. o. f. h.: Montet, mémoire sur Thomas d'Aquin, in den Abh. der Acad. des sciences morales, t. II, 1847, S. 511—611. Die Zeitschrift: „der Katholik“ giebt (Jahrg. 1859, S. 672 und 1025; 1860, S. 15 etc.) von ihrem Standpuncte aus eine Kritik der neueren Litteratur über Thomas von Aquino.



Ueberweg, Friedrich, / Erler, Michael, / Praechter, Karl,

Grundriß der Geschichte der Philosophie

Bd.: 2

Berlin [u.a.] 1864

Ph.u. 521-2,2

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047225-1